

Die Stunde.

Die Stunde kommt, die dich zur Ruhe bringt,
Die deine stolze Kraft zu Boden zwingt,
Du eilst im Wahn zu Lust und Leiden hin, —
Ein offen Grab ist einzig dein Gewinn.

In froher Stunde denke an den Tod
Der wie ein steter Mahner dich bedroht.
Die Stunde kommt trotz Lust und Sonnenschein,
Da legt man dich ins kalte Grab hinein.

Walter Markgraf.



Das Ichproblem im Buddhismus.

Ein Vortrag von **Bikkhu Sīlācāra.**
Übersetzt von Alfred Eichelberger.

(Schluss.)



Zuerst wollen wir Rupa, die sichtbare Form, behandeln. Wenn Rupa, die äussere Form, die mit dem Auge zu sehen ist, in irgend einer Weise auf die Definition von Atta als ein getrenntes, sich selbstbestimmendes, unabhängiges Wesen antwortet, dann müsste es völlige Herrschaft über sich selbst haben, ohne Rücksicht auf irgendwelche Umstände, in die es gebracht werden kann; es dürfte nicht im geringsten Masse äusseren Bedingungen, d. h. überhaupt keinen unterworfen sein. Man müsste imstande sein, zu sagen: „Lass meinen Körper so und so sein! Lass meinen Körper nicht so und so sein!" und als ein freies und sich selbstbestimmendes Atta, würde er gehorchen und gerade so werden, wie man es von ihm wünschte. Aber der Körper tut nichts dieser Art. Er ist wie er ist, ohne Rücksicht zu nehmen auf das, was man in Hinsicht auf ihn wünschen mag oder nicht. Krankheit befällt ihn, und Alter, und Zerfall, und Tod, ohne die geringste Rücksicht auf unser Gefallen oder Missfallen. Er stellt eine Bildung von Elementen dar, die in jedem Augenblick ihres Bestehens in ihrer äusseren und inneren Gestaltung in Bezug auf jeden Zug ganz und gar von gewissen, vorhergehenden Bedingungen abhängt; und wenn diese Bedingungen sich ändern und wechseln, dann erleidet die entstehende Form auch eine Veränderung und einen Wechsel, und das ohne Rücksicht darauf, dass

wir in diesem Augenblick das Gegenteil wünschen; hieraus folgt klar und deutlich, dass die sichtbare Form, Rupa, nicht Atta sein kann.

Da der Körper nicht Atta ist, hat dann der geistige Teil des menschlichen Wesens irgend einen Anspruch in einem seiner vier Unterteile: Empfindung, Wahrnehmung, Unterscheidungen und Bewusstsein, als ein solches betrachtet zu werden?

Als ein Ganzes hat der menschliche Geist sogar noch weniger Anspruch als sein Körper, als Atta betrachtet zu werden, denn seine Veränderungen sind noch bei weitem häufiger und schneller wie die des Körpers. Da wir aber seine Bestandteile getrennt vornehmen, wollen wir die Empfindung betrachten, das ursprüngliche, weniger komplizierte Element in der geistigen Zusammensetzung eines lebenden, bewussten Wesens.

Jede Empfindung kann unter die eine von drei Arten untergeordnet werden. Sie kann angenehm sein; sie kann unangenehm sein; oder sie kann weder angenehm noch unangenehm sein, sie kann indifferent sein. Alles drei auf einmal kann sie nicht sein. In dem Augenblick, wo sie eine dieser Arten ist — gleich welche — kann sie keine der anderen beiden sein; nur später kann sie sich in die eine oder die andere von ihnen verwandeln. Aber die Definition für Atta lautet, dass es konstant, unveränderlich, immer als dasselbe bestehen bleibt. Es folgt daraus, dass die Empfindung ein solches Atta nicht sein kann, da sie zwischen allen diesen drei Arten ihres Bestehens wechselt, indem sie sich mit der Veränderung der Bedingungen in die eine oder die andere der beiden übrig bleibendem Arten verwandelt.

Wahrnehmung, Unterscheidungen*) und Bewusstsein, die drei übrig bleibenden Glieder des Nāma oder des geistigen Teiles eines Wesens sind demselben Gesetz der Abhängigkeit von vorhergehenden Bedingungen unterworfen, das Körperlichkeit und

*) Unter die Unterscheidungen soll die wichtige Funktion des Gedächtnisses gezählt werden, ohne dessen angestrengtes Arbeiten es beinahe unmöglich ist, von verständigem, bewusstem Leben zu reden. Aber die notwendigen Bedingungen für jenes angestrengte Arbeiten sind keineswegs unveränderlich vorhanden. So pflegen sie, wenn man die Jahre der frühen Kindheit betrachtet, bei fast allen menschlichen Wesen nicht vorhanden zu sein, denn die Erinnerung an die Ereignisse dieser Jahre fehlt bei jedem fast gänzlich. Sie scheinen auch nicht vorhanden zu sein, wenn man eine ganze Reihe von den Erfahrungen späterer Jahre betrachtet, an die keine Erinnerung bleibt. Die Erinnerung an diese letzteren ist in einigen Fällen jedoch wieder geweckt worden, indem man die Person hypnotisierte, obgleich beim Erwachen der Person die Erinnerung daran wieder verloren ging. Gelegentlich hängen die Erinnerungen an vergangene Ereignisse, die so wieder ins Gedächtnis gerufen werden, in engen aufeinanderfolgenden Gedankenreihen zusammen, aber mit einem unüberbrückten, trennenden Riss zwischen ihnen und den Erinnerungen an Ereignisse, die in dem normalen Zustand des Bewusstseins geblieben sind; das gab Anlass zu einem Phänomen, das einige Forscher nicht ungeschickt ein „zweites Selbst“ genannt haben. Bei einem berühmten Fall dieser Art, fand man bei einer Person nicht weniger wie drei solche getrennte Gedächtnisparticen, die jede von den andern beiden hinsichtlich ihrer logischen Verbindung getrennt waren. In diesem Falle hatten die Forscher keine andere Wahl als von drei getrennten Personen zu sprechen, die alle in den Grenzen der Persönlichkeit enthalten waren, und verliehen ihnen als solche bestimmte Namen, indem sie sie entsprechend Leonie Nummer I., und Nummer II., und Nummer III. nannten. Es gibt auch Fälle, bei denen Personen ohne Anwendung von Hypnose plötzlich jede Erinnerung an frühere Erfahrungen verloren haben, und wieder ihr Leben beginnen mussten fast so bar jeder früheren Erinnerung und jedes Wissens wie ein neu geborenes Kind, indem sie genötigt waren,

Empfindung beherrscht. Jedes dieser anderen Elemente kommt auch infolge der Gegenwart gewisser günstiger Bedingungen zustande, und wenn diese günstigen Bedingungen fehlen, entsteht das betreffende Element nicht, tritt nicht in Erscheinung.

Wenden wir uns jetzt dem Bewusstsein zu, dem letzten in der Reihe der fünf Wesenselemente. Wo auch immer das Bewusstsein in Tätigkeit tritt, so geschieht das einfach infolge der Gegenwart von etwas, dessen es sich bewusst werden kann — irgend eines durch das Tor des Gesichtes, oder des Gehöres, oder des Geruches, odes des Gefühles, oder des Gedankens empfangenen Eindruckes. Jede Art des Bewusstseins ist das Bewusstsein von etwas, sei es einer Form, oder eines Tones, oder eines Geruches, oder eines Geschmackes, oder einer Berührung, oder eines Gedankens. Wenn alle Kanäle der Empfindung und Wahrnehmung in vollkommener Arbeitsbereitschaft sind und irgend eine der vorhergenannten Quellen von Eindrücken in Berührung mit dem entsprechenden äusseren Organ kommen, dann entsteht ein Bewusstsein, das der entsprechenden Quelle des Eindruckes entspricht. Ein solches Ding von einem Bewusstsein, das unabhängig von dem Vorhandensein dieser vorhergehenden Bedingungen ist, gibt es nicht. Hieraus folgt, dass das Bewusstsein auch kein unabhängiges Wesen, ein Atta, ist, das durch sich und für sich besteht, dass es, wie jedes der anderen Khandas oder

---

von neuem lesen und schreiben zu lernen und wieder mit ihren eigenen Angehörigen bekannt zu werden, die jetzt für sie völlig fremd waren. Hier scheinen wieder die notwendigen Bedingungen für ein wirksames Funktionieren des Gedächtnisses — welche sie auch immer sein mögen — plötzlich völlig zu fehlen, und als Folge erscheint für alle Absichten und Ziele eine neue Person auf der Bühne.

Wesenselemente, ein Ding ist, das in völliger Abhängigkeit von vorher bestehenden Bedingungen zustande kommt und mit dem Aufhören und Verschwinden dieser Bedingungen auch aufhört und verschwindet.

Wenn ein Feuer angezündet wird, so geschieht das, weil irgend ein Brennmaterial vorhanden ist, sei es nun Holz, oder Stroh, oder Dung, oder was sonst noch geeignet zum Feuermachen gefunden werden mag. Wenn das Feuer von Holz gemacht wird, dann wird es ein Holzfeuer genannt, von Stroh ein Strohfeuer, von Dung ein Dungfeuer und so weiter; sein Name wird ihm immer gewäss dem Stoff gegeben, der sein Brennmaterial bildet. Wenn jener Stoff, welcher es auch immer sein mag, gänzlich verzehrt ist, dann geht das Holz- oder Stroh- oder Dungfeuer aus, es hört auf, zu sein. Wenn ein Feuer so ausgegangen ist, fällt es niemandem im Traume ein, zu fragen: „Wohin ist jenes Feuer gegangen? Ist es nach Osten gegangen? Ist es vielleicht nach Süden gegangen? Ist es etwa nach Westen gegangen? Oder ist es nach Norden gegangen?“ Jeder weiss, dass das Feuer kein unabhängiges Wesen ist, das zu diesem oder jenem Orte gehen kann; deshalb sagt man, wenn es erlischt, genau dasselbe und sieht keinen Grund, weitere Fragen zu stellen. Alle geben zu, dass ein Feuer ein gewisser Zustand ist, der irgendwo eintreten kann, wo auch immer und wann auch immer die notwendig vorhergehenden Bedingungen — Brennmaterial und Zündung — vorhanden sind; und dass dann, wenn das Brennmaterial erschöpft, verbraucht ist, der besondere Zustand des Brennmaterials, die Verbrennung Feuer genannt, auch aufhört und ihr Ende erreicht; und dass das alles ist, was sich immer in solchen Fällen ereignet und, was das Ausgehen eines Feuers

betrifft, keiner weiteren Erklärung bedarf. Mit anderen Worten: jeder gibt zu, dass das Feuer nicht ein Wesen, sondern ein Prozess ist, und dass, wenn die für den Prozess notwendigen Stoffe verbraucht sind, dann auch der Prozess notwendigerweise beendet ist.

Ganz ähnlich ist jedes der fünf Khandas oder der Bestandteile, die ein menschliches Wesen ausmachen, ebenso wie die Verbindung aller fünf nur ein gewisser eigentümlicher Zustand der ursprünglicheren Daseinselemente, der durch die Kraft Kamma hervorgerufen wird. Wenn die vorhergehenden Bedingungen, die für das Entstehen irgend eines der fünf Khandas oder aller notwendig sind, nicht mehr vorhanden sind, da sie nicht weiter durch das Kamma hervorgerufen werden, dann hören auch die fünf Khandas auf zu bestehen; mit andern Worten, das eigentümliche Wesen, um das es sich handelt, hört auf zu sein, kommt zu einem Ende; und es gibt tatsächlich weder eine Notwendigkeit, noch irgend einen vernünftigen Grund, in einem solchen Fall danach zu fragen, wohin das Wesen gegangen ist. Die Kraft jedoch, die die eigentümliche Vereinigung von Körperlichkeit, Empfindung, Wahrnehmung, Unterscheidungen und Bewusstsein in zeitliche Erscheinung rief, hat nicht aufgehört. Sie fährt fort, neue Bildungen derselben ins Dasein zu rufen; diese hervorgerufenen Bildungen sind ein klein wenig von den früher gebildeten verschieden wegen der Veränderungen, die in dem Kamma selbst grade durch den Akt des ins Dasein rufen der früheren Vereinigungen der Lebenselemente hervorgerufen worden sind. Das ist der richtige Gesichtspunkt, unter dem die Natur des Menschen betrachtet werden müsste. Sie so zu sehen, heisst sie richtig sehen, ist rechtes Sehen, Sammāvitthi. Alle andern Arten des Sehens, mögen

sie noch so einleuchtend sein, mögen sie dem erleuchteten Sinn des Menschen empfehlenswert erscheinen, sind schlechte Arten des Sehens, schlechtes Sehen, Micchāditthi. Sie entstehen nur durch die irrtümliche Auffassung der wirklichen Tatsachen; Schuld daran ist nur das täuschende Empfindungsvermögen, die Täuschung, Avijja.

So ist das Bild von der Natur eines menschlichen Wesens, das uns der Buddha vorlegt, wie wir es in den Pitakas aufgezeichnet finden — ein streng wissenschaftliches Bild in allen seinen Konturen und, wie wir Buddhisten glauben, unantastbar genau in allen seinen Einzelheiten. Aber die genaue, korrekte Sprache der Wissenschaft ist nicht die gewöhnliche Umgangssprache. Die meisten Leute ziehen es vor, sich einer weniger genauen, freieren Sprache zu bedienen. Der grösste Physiker, der jemals lebte, wird im Laufe der gewöhnlichen Unterhaltung von der auf- und untergehenden Sonne sprechen, obgleich er in demselben Augenblick genau weiss, dass die Sonne weder das eine, noch das andere tut. Aber er findet jene Art zu sprechen für das alltägliche Gespräch passender und beabsichtigt weder, noch erwartet er, dass jemand im geringsten dadurch getäuscht wird, dass er sich ungenau über das ausdrückt, was wirklich zu Beginn und am Ende jedes Tages stattfindet. Ebenso sprach der grösste der Kenner auf dem Gebiete des Wesens — wie wir, ohne unehrerbietig zu werden, den Buddha ruhig nennen können — wenn er sich an seine gewöhnliche Zuhörerschaft wandte und von den menschlichen Wesen und ihren mannigfachen Lebensbetätigungen sprach, nur der Bequemlichkeit wegen von ihnen in der gewöhnlichen Umgangssprache, als wenn sie wirklich unabhängige Wesen wären. Aber

obschon er sich so den Ausdrucksweisen der gewöhnlichen Sprache anpasst, beabsichtigt er keineswegs, dass wir aus seinen so gesprochenen Worten entnehmen sollen, die Dinge seien so, wie sie nicht sind. Bei mehr als einer Gelegenheit lenkt er ausdrücklich die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer auf die Tatsache, dass er gemäss dem gewöhnlichen Brauch vohâravasena spricht, aber, indem er das tut, nicht verleitet wird zu vergessen, wie der wahre Sachverhalt ist. „Der Tathāgata“ sagt er, „bedient sich der gewöhnlichen Umgangssprache, aber wird dadurch nicht getäuscht.“

Im Sutta Pitaka findet sich z. B. eine sehr häufig wiederkehrende Stelle, in deren Verlauf der Baddha über das Wiederkehren der Erinnerung an seine früheren Geburten spricht. Indem er sein göttliches Auge auf die Vergangenheit richtet erkennt er: „Da und dort wurde ich geboren. Das oder jenes Leben führte ich. Dieses oder jenes Glück oder Unglück wiederfuhr mir. Als ich an diesem Orte starb, wurde ich dort wieder zu einem neuem Leben geboren.“ „Wie ein Mann, der auf einer Reise von Dorf zu Dorf geht und sich daran erinnert, wann er das eine verliess und zu dem andern ging, so erinnerte ich mich daran, wann ich dieses Leben verliess und ein anderes Dasein einging,“ sagt er an anderer Stelle. Aber wenn er sich solcher ähnlicher Worte bedient, bedient er sich der Sprache, die von den gewöhnlichen Leuten am leichtesten verstanden wird, und gibt nicht vor, sich der Sprache der exakten Wissenschaft zu bedienen. Ferner sagt er, er erkenne die mannigfachen Schicksale, die den verschiedenen Wesen nach ihrem Tode zuteil würden. Er sieht, wie sich dieser gute Mensch wegen seiner guten Taten bei der Auflösung des Körpers nach dem Tode auf eine glückliche Reise

nach der Himmelswelt begibt und nachher auf der Erde wieder zu einem glücklichen Leben geboren wird. Und er sieht auch, wie jener schlechte Mensch wegen seiner schlechten Taten auf dem Wege ins Elend hinab in die Höllenwelt fährt und nachher auf der Erde wieder zu einem elenden Dasein geboren wird. Hier redet er noch einmal in jener Sprache, die die einfachen Leute verstehen, die ganze Zeit über, wo er ihnen Rat erteilt, wie sie am vorteilhaftesten ihr Leben einzurichten hätten und tut das, ohne auch nur im geringsten zu erwarten, sie könnten durch die eigentümliche Wahl seiner Worte zu einer falchen Ansicht über das wirkliche Weltgeschehen verleitet werden.

Als ihr Kinder waret, sind zweifellos sehr viele von euch — oder doch wenigstens einige — bei irgend einer Gelegenheit von ihrer Mutter zu der Tür unseres Hauses geführt worden, wo sie euch irgend einen vorübergehenden elenden Menschen zeigte, der seinen Verstand verloren hatte, oder vieleicht euere Aufmerksamkeit auf ein anderes armes Wesen lenkte, das hässlich und missgestaltet war, und euch fragte:" „Würdet ihr wohl wie jener arme Mann sein wollen?" Und auf euere Antwort: „Nein!" fortfuhr: „dann trinkt nicht Palmwein oder ein anderes berauschendes Getränk oder Gift! Gebt nicht Raum hässlichen und schlechten Gedanken gegen einen anderen!" Sie hat in eurem jungen, werdenden Gemüt das Gefühl des Mitleidens oder das Mitempfinden des Leidens erwecken wollen — jenes erhabene Gefühl, das die Grundlage, der einzig und allein geeignete Boden ist, aus dem alles, was wir Tugend nennen, entspringt, jenes Gefühl, das gerade den Buddha veranlasste, alles, was er am teuersten auf Erden erachtete, hinter sich zu lassen und hinaus zu gehen, um das Heil und den Segen

und den Vorteil für viele zu suchen. Und dann hat euch eure Mutter liebevoll eingeprägt, euch von allem zu enthalten, was Leid über irgend ein menschliches Wesen bringen würde. Ihr Wunsch war es, dass ihr das Unglück des Elenden so sähet, als wenn es euer eigenes wäre, dass ihr darüber Mitleid empfändet und nur solches tätet, das nichts zu dem schon genügend grossen Übel hinzufügt, das das menschliche Leben trübt, sondern dass euch im Gegenteil nur solches Tun gefalle, das Glück und Wohlsein ringsum verbreitet. Und wenn euere Mutter so zu euch sprach, so gebrauchte sie in ihrer bescheidenen Art nur die Ausdrucksweise, der sich auch der Buddha in sehr vielen seiner Reden an das Volk bediente, das kam, um ihn zu hören. Hier forderte der grosse Lehrer die Menschen auf, darauf acht zu geben, welches die vielen schmerzlichen und schrecklichen Folgen schlechter Taten sind, und dann bat er sie, sich nicht der Grausamkeit und Herzlosigkeit durch solches Tun schuldig zu machen, das in der Zukunft die Geburt eines vom Elend und Unglück verfolgten Wesens zur Folge haben muss; er wollte bewirken, dass sie vor der Unmenschlichkeit zurück schauderten, solches Leid auf das gesamte Leben zu bringen — über jenes Leben, an dem sie selbst teilhaben und das deshalb ebenso gut ihr eigenes wie das jedes andern ist. Und auf der anderen Seite zeigt er den Menschen den Nutzen, den Vorteil und das Wohlergehen, das eine rechte Lebenszuführung zur Folge hat, und fordert sie auf, nur den Neigungen ihrer Menschenliebe und Gutherzigkeit, ihres Metta zu folgen, die den Verkörperungen gemeinsamen Lebens, die später entstehen und in Erscheinung treten, zum Wohl und Glück gereichen. Er fordert sie auf, diesen Erben der Zukunft ein glückliches, und nicht ein elendes Leben zu schaffen, schaffen als wenn sie es

selbst wären — und tatsächlich sind sie es auch, wenn man in Betracht zieht, dass sie dem gemeinsamen Leben und Wirken ihr Dasein verdanken.

In diesem Gefühl des Mitleides, das in uns bei dem Anblick von wirklichem oder voraussichtlichem Leiden entsteht, haben wir in unserem Gemütsleben infolge der illusorischen Beschaffenheit des persönlichen Ichs die Ergänzung für die durch unsern Verstand vermittelte Erkenntnis von der Wahrheit der Lehre des Buddha. Und in den Handlungen, die jenes Gefühl und jene Erkenntnis notwendigerweise zur Folge hat, haben wir den allerbesten Beweis dafür, das beide tatsächlich auf Wahrheit beruhen. Denn Handlungen, die einem solchen Gefühl und einer solchen Erkenntnis entspringen und auf ihnen beruhen, können unbedingt nur das sein, was die Menschen am meisten bewundern und preisen und nachzuahmen suchen. Es sind Handlungen, die für alle das Gute und für niemanden das Böse wollen. Es sind selbstlose Handlungen, moralische Handlungen in dem besten Sinne des Wortes.

Einst, als der Buddha im Lande Kosala herumreiste, kamen einige Landsleute zu ihm und erzählten ihm, dass verschiedene Asketen in ihr Dorf gekommen seien, von denen jeder eine andere Lehre verkünde und behaupte, dass die seine die einzig und allein wahre Lehre sei, und die Lehren des andern Asketen als falsch bezeichne und Irrlehren nenne; und sie sagten dem Buddha, dass sie in arger Verlegenheit seien und nicht wüssten, welche von diesen vielen, sich bekämpfenden Lehren sie als die allein richtige annehmen sollten, und sie baten den grossen Lehrer, sie aus ihrer Verlegenheit zu befreien.

„Ihr habt in der Tat guten Grund, verwirrt zu sein," sagte der Buddha zu ihnen. „Aber, Freunde,

richtet euch nicht nach dem, was ihr hört, oder nach dem, was euch aus alten Zeiten berichtet wird, oder nach dem, was gewöhnlich berichtet wird oder sogar in der Schrift geschrieben steht; auch geht nicht nach dem Blendwerk der Logik und Kasuistik, noch nach dem, was irgend ein Heiliger oder Lehrer sagt! Sondern, wenn ihr die feste Überzeugung habt: Das ist etwas Gutes. Kein Makel kann Diesem anhaften. Gute Menschen bezeugen das. Das wird das Glück und Wohlergehen aller Bekümmerten fördern. Dann könnt ihr es ganz unbesorgt für wahr und richtig halten."

Die Probe, die der Buddha hier den ihn Fragenden dann zu machen empfahl, wenn sie Grund hätten, an der Zuverlässigkeit irgend einer Lehre, die ihnen dargelegt worden war, zu zweifeln, hält seine eigene Lehre hinsichtlich der illusorischen Beschaffenheit des persönlichen Ichs, siegreich aus. Wer auch immer mit ungetrübtem Auge die von dem Buddha gelehrte Wahrheit sieht, dass es nichts gibt, von dem man mit Recht sagen kann: Das bin ich, das ist mein! und so jene Lehre so erfasst, dass sie ein Teil von seinem ganzen Wesen wird, erreicht, dass diese Lehre nicht bloss eine Sache des Verstandes bleibt, sondern auch eine Sache des Herzens wird — und hierdurch wird er ein Mensch werden, wie es alle Menschen zu sein wünschen sollten — freundlich, höflich, hilfsbereit, geduldig, und unselbstsüchtig in jeder Beziehung seinen Mitmenschen gegenüber; er wird ein guter Sohn, Gatte, Vater und Staatsbürger werden.*) Er

---

*) Underdessen wird er, da jene Wahrheit mehr und mehr sein Leben durchdringt, mehr und mehr ihren feinen, aber mächtigen Einfluss auf jeden Zug seines Charakters ausübt, indem sie ihn fortwährend immer feiner und feiner gestaltet,

wird ein Heiliger, einer der Grossen der Erde werden, einer von denen, zu dem auf seiner Höhe alle geringeren Menschen nach Führung und Inspiration hinaufblicken. Denn er wird die Selbstlosigkeit in ihrer höchsten Vollendung erreicht haben — die Selbstlosigkeit des Denkens und Tuns, des ganzen Leben. Und reine, unbefleckte Selbstlosigkeit ist etwas, vor dem alle Menschen, wenn sie es sehen, in Ehrfurcht und Verehrung das Knie beugen. Es ist die weisse in den Himmel ragende Spitze, die zu erklimmen sich alle Menschen im Innern ihres Herzens sehnen, der weithin erglänzende Gipfel, der die Augen aller Menschen auf sich lenkt und auf den alle, auch wenn sie gegenwärtig durch das Gefühl ihrer Schwachheit bedrückt sind, doch eines Tages irgendwo ihren Fuss zu setzen hoffen. Es ist die endgültige Vollendung desjenigen, der dem Weg des Buddha folgt, jenem Weg, der in die drei kurzen, aber klaren Sätze zusammengefasst worden ist: Alles Schlechte meiden, das Gute bis zur Vollendung ausbilden und seine Gesinnung veredeln.

Wir alle sind mit dem Eingangsvers des Dhammapada vertraut, in dem der Grundsatz aufgestellt ist, dass sich die Welt aus Gedanken aufbaut, dass der Gedanke den ursprünglichen und vornehmsten Einfluss auf ihre Gestaltung hat. Aus dem Sinne dieses Ausspruches kann man leicht ersehen, dass die Aufgabe, seine Gesinnung zu veredeln, nicht die geringste von denen ist, die dem treuen Anhänger des Buddha gestellt sind.

---

zuletzt für nichts geringeres zu leben beginnen, als für das Wohl der Welt, jenes grossen Lebenskomplexes, von dem er, wie er erkennt, nur einen Teil bildet — ein kleines, nur in ihrem Dienste nützliches, Glied.

Aber es ist doch eben gesagt worden, dass diese Gedanken, wie alle andern Dinge, keine beständigen Wesen sind, sondern nur eine vergängliche Phase in dem grossen Kammaprozess darstellen; wie kann es dann grosse Bedeutung haben, ob wir sie reinigen oder nicht, ob wir uns bestreben, sie zu veredeln, oder sie so unrein werden lassen, wie sie es begehren? Hier scheint ein grosser Widerspruch zu sein. Vielleicht kann folgende rohe Analogie dazu dienen, ihn zu lösen.

Angenommen, wir haben einen Teich, der eine bestimmte Menge Wasser enthält, und jenes Wasser wird Eimerweise fortwährend aus dem Teich geschöpft und nach einer Zeit wieder in ihn hineingegossen. Und nehmen wir an, dass das Wasser während der Zeit, wo es sich in einem Eimer befindet, etwas von dem darin befindlichen Schlamm gereinigt und ein wenig klarer gemacht wird als es war, wie es zum ersten Mal aus dem Teich geschöpft wurde, so ist es augenscheinlich, dass es, wieder in den letzteren zurückgegossen, die ganze Masse des Teichwassers ein wenig klarer und reiner machen wird als sie vorher war. Wenn anderseits das Wasser in einem der Eimer schmutziger und schlammiger gemacht wird als es war, wie es dem Teich entnommen wurde, so wird die ganze in den Teich enthaltene Wassermenge, wenn sie schliesslich wieder dorthin zurückgekehrt ist, gerade um so viel mehr Schlamm und Schmutz enthalten als früher, wie ihm durch das schlammige und schmutzige Wasser der Eimer zugeführt worden ist.

Ohne diese Schilderung zu wörtlich und zu genau zu nehmen, können wir doch bei ihr für eine Darstellung der Denkarbeit beinahe ganz analoge Verhältnisse finden. Der Teich stellt mit reinem

Wasser die Gesamtheit des geistigen Lebens dar, von dem das, was wir unser geistiges Leben nennen, nur einen kleinen Teil bildet. Während der Zeit, wo wir es das unsrige nennen, ist es getrennt von jener Hauptmasse, in den Grenzen des kleinen Eimers unserer vergänglichen Persönlichkeit. Von Zeit zu Zeit — d. h. am Ende jedes Lebens — bricht der Eimer auf und sein Inhalt mischt sich wieder mit der Hauptmasse des Denkens, die unsere Welt ausmacht und es in der Tat auch ist. Wenn unsere Gedanken guter, wohlwohlender und freundlicher Art waren, wenn sie freundlich hilfreich und freundschaftlich, erhaben rein und unselbstsüchtig waren, dann haben wir in dem Umfange, wie sie es waren daran mitgearbeitet, die ganze Welt besser und freundlicher, und deshalb glücklicher für alle zukünftigen Menschengeschlechter, zu gestalten. Wenn wir andererseits unfreundlichen, verletzenden, feindlichen, hässlichen und selbstsüchtigen Gedanken Raum gegeben haben, dann ist die Welt um die schlechten und unfreundlichen Gedanken, die wir in sie gebracht haben, schlechter geworden; wir haben das Wasser ihrer Quellen verunreinigt, es aber nicht süsser und reiner gemacht. Deshalb hat ein Weiser den Ausspruch getan: „Strebet danach, stark zu sein, nicht damit ihr stark seid, in Anbetracht dessen, dass es im letzten Sinne kein „ihr“ gibt, sondern damit die Welt stärker sei. Strebet danach, weise zu sein, nicht damit ihr weise seid, sondern damit die Welt weiser sei. Strebet danach, rein zu sein, nicht damit ihr rein seid, sondern damit die ganze Welt der Reinheit, der Vollkommenheit, näher gebracht werde.“

Nun gibt es einen Gedanken, der der Inbegriff aller schlechten und verdorbenen Gedanken ist, der alle in

gedrängter Form umfasst und einschliesst, das ist der Gedanke an ein Ich. Von diesem Gedanken rührt ausnahmslos alles Übel her, das es in der Welt gibt. Wenn ein Mensch denkt, dass er ein einzelnes, getrenntes, von allen andern streng gesondertes Wesen ist mit einer eigenen Bestimmung, die von der aller andern Wesen verschieden ist, und dass er ein Glück erringen kann, das er allein das seine nennen kann, ohne Rücksicht auf das Glück oder Unglück jedes andern Wesens, so hat er einen Gedanken in sich aufgenommen, aus dem wie aus einer verderblichen Unglückssaat jede hässliche und unschöne Tat entsteht. So lange ein Mensch einem solchen Gedanken in seinem Inneren Spielraum lässt, so lange er den Gedanken an eine getrennte Ichheit bewahrt, solange wird er — dem Gesetz zufolge, dass das Denken die Grundlage aller Leiden ist — für die unglückliche Welt eine fruchtbare Quelle von mancherlei Plagen und Nöten sein, die untrennbar mit der Ichheit verbunden sind. Und deshalb steht in unsern Schriften geschrieben: „Vor allen Dingen banne den Gedanken an ein Ich!"

Deshalb finden wir, dass unser Buddha immer wieder darauf besteht, dass seine Anhänger sich zu einem klaren Verständnis von der Natur dieses scheinbaren Ich durchdringen, dass sie es als das ansehen, was es ist, als ein vergängliches, sich immer veränderndes Phänomen, aber es für kein beständig bestehendes Wesen, ein ewiges Atta, halten, und einsehen, dass es deshalb für immer unmöglich ist, irgend welche eigenen Güter zu erwerben und zu behalten, mögen diese Güter noch so feingeistig gefasst, so erhaben und geläutert sein.

Wenn sich seine Anhänger eine solche wahre Vorstel-

lung, eine solche korrekte Ansicht immer vor Augen halten, können ihre Handlungen und ihr Leben nur eine entsprechende Richtung einschlagen, die frei von jedem Suchen nach einem Ich ist, sei das nun grob körperlich oder fein geistg gedacht. Aber wenn andererseits der Gedanke an das Ich einer der teuersten Güter des Geistes ist, wenn ein solcher Gedanke fortwährend genährt wird, beständig und tief einer in keiner Hinsicht erhabenen Form innewohnt, dann muss das ganze Leben, d. h. das Ergebnis eines solchen Denkens, von Selbstsucht gefärbt, durch sie verdorben sein, auch wenn die Selbstsucht feinerer und geläuterterer Art ist, wie man sie gewöhnlich unter den Menschen findet, auch wenn ihr Streben nicht auf die Erwerbung eines grossen physischen Wohlbehagens hier auf Erden gerichtet ist, sondern auf die wertvolleren, schöneren Freuden eines überweltlichen Daseins. Aber Selbstsucht bleibt Selbstsucht, welche Form sie auch immer annehmen mag; und sie ist ebenso verurteilenswert, wenn ihr Gegenstand die eigene Seligkeit im Himmel ist, wie wenn das er eigene Vergnügen hier auf Erden ist. Es gibt nur einen erfolgreichen Weg, um dieses mächtige Unkraut aus dem Garten des menschlichen Lebens auszurotten, und das ist der von dem Buddha gewiesene Weg — es an seinen Wurzeln auszureissen, seinen in dem Denken und der Gesinnung verankerten Wurzeln, von denen es seine ganze Kraft empfängt; gerade die Vorstellung von einem Ich der strengen erbarmungslosen Analogie zu unterwerfen, die zuerst von dem Buddha angewandt wurde; sich immer und immer wieder die vollkommen illusorische Beschaffenheit dieses Ichs, das sich uns so beharrlich als körperliche Wirklichkeit aufzudrängen sucht, ins Gedächtnis zu rufen, und so oft man findet, dass man seinen klaren Blick

verliert, sich wieder mit jener Analogie zu beschäftigen und von neuem in ihren Geist zu dringen und ihn in sich aufzunehmen. Solches tun, heisst Sammāditthi, rechtes Sehen, zu begreifen beginnen; und diese richtige Auffassung von den Dingen wird naturgemäss und unvermeidlich Sammāsañkappa, rechte Gesinnung, zur Folge haben — ein Gemütszustand, der freundlich und liebevoll gegen alles Leben ist, aus dem auch die letzte Spur von Übelwollen oder Neigung, irgend ein lebendes Wesen zu verletzen oder zu schädigen, verbannt ist, während nur der eine Wunsch, das eine Streben zurückbleibt, für immer aus diesem Reiche des Vergänglichen, des Leidens und Nichtigen zu gehen und das kennen zu lernen und zu verwirklichen, was beständig unveränderlich, ewig ist — das, was schliesslich das vollkommene Erlöschen jeder Pein und Sorge darstellt, Nibbāna. Diese zwei Sammāditthi und Sammāsañkappa, rechte Erkenntnis und rechte Gesinnung, machen in ihrer Fülle Pañña, Weisheit, die Vollendung des Arahan aus, desjenigen, der sogar in seinem gegenwärtigen Leben Nibbāna erreicht hat. Möchten wir heute wenigstens den ersten Schritt zu jenem hohen Ziele tun dadurch, dass wir in unserm Herzen auf den Gedanken an das Ich verzichten! So können wir bescheiden hoffen, dass es allmählich auch in unserem Leben zum Erlöschen kommen wird und wir schliesslich zu der edeln Gemeinschaft gehören, deren grösster Wunsch es ist, nur zum Wohle der Welt zu leben, nur um der Hilfe willen, die sie jedem Wesen bringen können, das mit ihnen das eine geeinsame Leben teilt.

Sommer.

Schwere goldene Ähren rascheln, zitternd schwingt die heisse Luft,
Über Felder, über Wiesen, zieht des Sommers süsser Duft.
Wie in satter Überfülle ruht die blühnde grüne Flur,
Und die Müdigkeit der Reife füllt ermattend die Natur,
Bunte Falter schweben traumhaft über welken Blütenflor,—
Fern vom kühlen Wald herüber schallt der Vögel Stimmenchor.

Wetze deine Sense, Würger! Triumphierend tönt dein Schrei, —
Helle Hammerschläge künden, dass die Frühlingszeit vorbei.
Morgen fällt die reife Fülle, höhnend lacht der Knochenmann, —
Denn als frohes Fest der Ernte sieht der Mensch dies Sterben an.
Wenn so hell die Sensen klingen, glaubt er, alles sei getan,—
Voller Freude zu den Göttern steigt sein Hoffen himmelan.

Nein, — da ist nicht Grund zur Freude, — sieh dein eigen Schicksal nahn,
Wachsen, blühen, welken, sterben, — rasch vergeht der frohe Wahn.
Eben warst du voller Freuden, voller Kraft und Jugendglück,
Und auf einmal rufst du bange deine Jugendzeit zurück.
Aber weh. Da ist nicht Hilfe; zischend schlägt die Sense zu, —
Und wie Gras in Sommerzeiten sinken wir dem Grabe zu! —

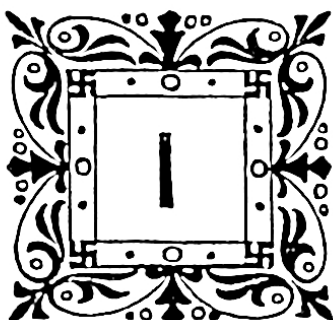
Walter Markgraf.

Buddhistische Laienpredigten.

Von **Paul Dahlke.**

II.

Vor dem Totenrichter.



rgend wann, irgenwo lebte ein Mensch, der irgendwie hiess und wie die meisten anderen lebte: den Lüsten dienend, ein Prasser.

Als es ihn nun zu widern begann, wandte er sich zur Kunst und war hier ein Prasser, ebenso wie er es bei den anderen Lüsten gewesen war.

Da nun alles Prassen, mag es erhaben, mag es gemein sein, am Ende Überdruss erregt, so wandte er sich, als er merkte, dass es mit ihm abwärts ging, der Religion zu, trat in ein Kloster und wurde hier ein Prasser der Askese.

Als er eines Tages bis aufs Blut sich gegeiselt hatte, fiel er vor Erschöpfung ohnmächtig nieder, schlug mit der Schläfe auf die spitze Kante des Steines, der ihm als Kopfkissen diente und starb.

Alsogleich aber stand er vor dem Totenrichter Yama. Der sass da abgewandt mit jenem dunkel-kummervollen Blick, schweigend.

Als nun jenes Wesen vor ihm stand, sprach er abgewandt, schweigend: „Was hast du getan?“

Als nun jener schweigend antwortete: „Das und das habe ich getan“ — denn im Sterben gibt es keine Lüge mehr — „das habe ich in der Jugendzeit getan, das als Mann, das als Greis,“ da wurde Yamas Blick noch dunkel-kummervoller. „Ach, wenn doch die Wesen

sich belehren liessen. Es gibt ja eine Lehre und sie ist gezeigt.

„Hast du auch an die anderen gedacht?“

„Nein! Ich habe stets nur an mich gedacht?“

„Weisst du denn, was du selber bist?“

„Nein! Ich weiss es nicht.“

Da dachte Yama:

„Er hat die Anderen über sich selber vergessen, weil er nicht weiss, was er selber ist.“

Und durch die Kraft der Taten geriet jener Mensch abwärts, wurde wiedergeboren in tierischem Schoss, wiedergeboren in tierischer Welt; musste Elend und Leiden der tierischen Welt erdulden, lange lange Zeiträume hindurch.

Aber endlich durch die Kraft der Taten, fasste jenes Wesen wieder in menschlicher Welt Fuss, in menschlichem Mutterschoss, wurde wiedergeboren in der Menschenwelt, hatte Weib und Kinder, und lebte in dem Wahn, dass es höchste Menschenpflicht sei, sich selber über anderen zu vergessen. So war es ein Wohltäter, nur bedacht, anderen Gutes anzutun.

So geschah es, dass er früh zu kränkeln begann und es mit ihm zu Ende ging schon in der Blüte der Jahre.

Als er nun, nachdem er all sein Hab und Gut an seine Anverwandten und Freunde verteilt hatte, fragte: „Und was behalte ich nun?“ und seine alte Mutter ihm erwiderte: „Christi Blut und Gerechtigkeit, das ist dein Schmuck und Ehrenkleid,“ da lächelte er zufrieden und verschied.

Alsogleich aber stand er vor Yama, dem Totenrichter.

Der sass da abgewandt mit jenem dunkel-kummervollen Blick, schweigend.

Als nun jenes Wesen vor ihm stand, sprach er, abgewandt schweigend: „Was hast du getan?“

Als nun jener schweigend antwortete: „Das und das habe ich getan,“ denn im Sterben gibt es keine Lüge mehr. „Ich habe mein ganzes Leben lang auch für andere gesorgt“, da wurde Yamas Blick noch dunkel-kummervoller.

„Ach, wenn doch die Wesen sich belehren liessen Es gibt ja eine Lehre und die ist gezeigt.“

Dann:

„Hast du auch an dich selber gedacht?“

„Nein, ich habe stets nur an andere gedacht.“

„Weisst du denn, was du selber bist?“

„Nein! Ich weiss es nicht.“

Da dachte Yama:

„Er hat sich selber über den Anderen vergessen, weil er nicht weiss, was er selber ist.“

Und durch die Kraft der Taten geriet jener Mensch wieder abwärts, in gespenstische Welt, wurde wiedergeboren in gespenstischer Welt, musste die nie zu stillende Qual des Leidens und Zweifelns in gespenstischer Welt erdulden, lange lange Zeiträume hindurch.

Aber endlich, durch die Kraft der Taten, fasste jenes Wesen wieder Fuss in menschlicher Welt, in menschlichem Mutterleib, wurde wiedergeboren in der Menschenwelt.

Und es geschah, dass er auf die Lehre des Erhabenen stiess, die da lehrt, was ich selber bin; die vom Entsagen, vom restlosen Aufhören alles Verlangens, vom Verlöschen handelt. Und es geschah, dass sein Verstand beim Hören dieser Lehre sie begreifen konnte, und weil er sie begreifen konnte, geschah es, dass sein Sinn beim Hören dieser Lehre sich erheiterte. Denn des gewöhnlichen Menschen Herz

widerstrebt, verhärtet, empört sich, wenn es die Lehre vom Loslassen hört. Der gewöhnliche Mensch hängt eben an Weib und Kind, an Geld, Gut, an dieser Welt, an jener Welt, an Lust und Liebe. Und warum? — Weil er nicht begreift, sage ich! Zeigt man ihm aber die Lehre vom Aufgeben aller Lust, aller Liebe, so wird er verstimmt, missmutig, empört sich. Und warum? — Weil er nicht begreift, sage ich! Weil er nicht erkennt: Es lohnt nicht!

Und es geschah, dass dieser Mensch, rings vom Leben umgeben, doch vom Leben loslassen konnte, weil er eben erkannt hatte: „Das bin ich und so bin ich gewesen von Anfangslosigkeit her.“ Und weil er loslassen konnte, so geschah es, dass er sich selber wie den Anderen ein Segen war — still, heiter, einladend, sänftigend, voll liebevoller Gesinnung gegen alle Wesen.

Und als die Form zerfiel, geschah es, dass er restlos verlöschte, weil es eben so geschehen musste. Denn wird der Lampe kein Öl mehr zugeführt, so muss sie eben verlöschen.

Und Yama der Totenrichter dachte: „Was ist mit jenem Wesen geworden?“

Und allsogleich übersah er mit seinem Auge die Welten, irdische wie himmlische, und er sah: „Dieses Wesen ist verlöscht; haftet nicht mehr irgendwo, nicht mehr in dieser, nicht mehr in jener Welt.“

Da dachte Yama:

„Gross ist die Kraft der Lehre! Ach wenn doch die Wesen sich belehren liessen! Es gibt ja eine Lehre und sie ist gezeigt.“

Darum wurde dieses gesagt.

III.

Der Wanderer.



enn man die Menschen fragt: „Lieber Mensch! Hast du je darüber nachgedacht, warum du da bist?“ so erhält man gar verschiedenartige Antworten.

Der eine sagt: „Ich bin da, weil es Gott so gefallen hat.“

Der andere sagt: „Ich bin da, weil es meinen Erzeugern so gefallen hat.“

Auf beide trifft das „pro vatiore voluntos“ zu, ein Spruch, der für Papsttum freilich besser passt als für Menschtum.

Der dritte — und er gibt den Typus „Mensch“ wieder — sagt: „Ich bin mit dem Leben selber so beschäftigt, dass ich mich mit solchen unnötigen Fragen nach dem Zweck des Lebens nicht abgeben kann.“

Ein solcher gleicht einem Menschen, der in eine Schaar anderer hineingeraten ist, die auf der Wanderschaft sind, alle Morgen ihr Bündel schnüren, alle Mittag ihr Mahl bereiten, alle Abend ihre Lagerstatt suchen, und am nächsten Morgen weiterwandern. Und so Tag für Tag, Monat für Monat, Jahr für Jahr. Und alle Tage denken sie: „Wir haben heute unseren Zweck erreicht. Wir haben früh unser Bündel geschnürt, mittags ein Mahl gehabt, abends eine Lagerstatt gefunden. Zweckvoll ist unser Leben, nicht fruchtlos unsere Wanderschaft.“

Denkt aber einmal einer aus dieser Schaar: „Wozu wandern wir eigentlich? Wohin wandern wir? so antwortet er sich selber allsogleich: „Alle diese Zahl-

losen Wanderer hier, sie wandern ja wie ich: wandern denselben Weg; wandern mit mir, wandern hinter mir, wandern vor mir. Gehen so viele, so viele in einer Richtung, auf einem Wege, so muss dieser Weg ja der rechte sein. Wie könnten sonst so viele auf einem Wege, in einer Richtung gehen!

Und jeder dieser zahllosen Wanderer denkt das gleiche: „Alle diese gehen ja den gleichen Weg, in der gleichen Richtung. So muss ja dieser Weg der rechte sein. Wie könnten sonst so viele den gleichen Weg, die gleiche Richtung gehen!“

So wandern alle diese Tag für Tag, Monat für Monat, Jahr für Jahr. Und sind froh, wenn sie alle Morgen das Ziel erreicht haben, ihr Bündel zu schnüren, alle Mittag das Ziel erreicht haben, ihr Mahl zu bereiten; alle Abend das Ziel erreicht haben, einen Lagerplatz zu finden.

Eines Tages aber geschah es, dass einer aus dieser zahllosen Schaar sich ein Herz fasste und seinen Vordermann fragte:

„Lieber, sag' mir, warum wandern wir und diese alle den gleichen Weg, alle in der gleichen Richtung?“

Da antwortete jener Vordermann dem hinter ihm folgenden Frager:

„Lieber, ich weiss es selber nicht. Aber mein Vordermann ist älter wie ich. Ihn fand ich wandernd wie mich jetzt. Es geziemt sich, dem Älteren zu folgen.“

Da wurde jener Mensch, der sich ein Herz gefasst hatte zum Fragen, stutzig. Und nach einiger Zeit fasste er sich ein Herz und fragte seinen Nebenmann zur Rechten:

„Lieber, sag' mir warum wandern wir und alle

diese hier alle den gleichen Weg, alle in der gleichen Richtung?

Da antwortete jener Nebenmann:

„Lieber, ich weiss es nicht. Aber mein Nebenmann zur Rechten ist älter wie ich. Ihn fand ich wandernd, wie mich jetzt. Es geziemt sich, den älteren zu folgen.

Da wurde jener Mensch, der sich ein Herz gefasst hatte zum Fragen, noch stutziger und dachte: „Ich will meinen Nebenmann zur Linken fragen."

Als er aber auch hier die gleiche Antwort erhielt, da fasste er sich vollends ein Herz und dachte:

„Nicht aber wandere ich einen Schritt weiter, ehe ich nicht weiss, warum ich wandere."

Da wurde der Vordermann traurig, und fing an zu klagen, zu jammern und sprach:

„Lieber du wanderst nun hinter mir, so alt du bist. Wandere weiter so. Ich kann nicht mehr leben ohne dich. Ich will dir dermaleinst alles geben, was ich habe."

Und die beiden Nebenmänner, der zur Rechten wie der zur Linken, wurden traurig und sagten!

„Lieber, wir wollen dich schätzen, hochhalten, lieben wie uns selber. Wandere mit mir wie bisher."

Der aber dachte: „Was nützt mir dieses alles! Wahrheit will ich!"

Und weil er stutzig war, so wanderte er immer langsamer, so dass er bald seinen Vordermann und seine Nebenmänner aus den Augen verlor. Und schliesslich stand er ganz und gar still — und allein.

Und die an ihm vorbeizogen, die vielen, vielen Wanderer, die belustigten sich über ihn und sagten: „Seht den wunderlichen Kauz!" oder sie ärgerten sich an ihm und sagten: „Er will es besser wissen wie wir,

die wir doch so viele sind. Er ist ein Schwärmer! Es fehlt ihm an gesundem Menschenverstand. Es wird ein böses Ende mit ihm nehmen.“ Noch andere aber lächelten listig und sagten: „Wer weiss, wo dieser gute Mann hinaus will! Stille Wasser sind tief.“

Als jener aber nun ganz und gar still stand, da erkannte er klar: „Zweck- und Ziel-los bin ich, wie alle diese, von jeher gewandert, von Anfangslosigkeit her! Immer wieder aufs neue uns selber Zweck und Ziel setzend, sind wir alle gewandert. Wäre es nicht das einzig zweckmässige, diesem anfangslosen Wandern endlich ein „Ende zu machen?!“ Und weil dieser Mensch so erkannt, so begriffen hatte: „Anfangslos ist dieses unser Wandern, immer wieder aufs neue sich selber Zweck und Ziel setzend,“ so gelang es ihm, in klarer, durchdringender Betrachtung aller Dinge, diesem anfangslosen Wandern ein Ziel zu setzen.

Was bedeutet das?

Der Mensch, der da sagt: „Ich bin da, weil es Gott so gefallen hat,“ das ist der Gläubige.

Der Mensch, der da sagt: „Ich bin da, weil es meinen Erzeugern so gefallen hat,“ das ist der Mann der Wissenschaft.

Der aber, der da sagt: „Ich bin mit dem Leben selber viel zu sehr beschäftigt, als dass ich ernsthaft über den Zweck des Lebens nachdenken könnte,“ das ist der wirkliche alltägliche Mensch, du, ich, wir, alle, alle, alle! Und alle sind zufrieden mit unserem Leben, wenn wir in jedem Augenblick immer wieder neue Zwecke und Ziele hineinlegen.

Diejenigen aber, die hin und wieder wohl fragen: „Warum wandern wir eigentlich? Wohin wandern wir eigentlich?“ das sind die Denkenden unter uns. Aber weil es ihnen an Ernst und Belehrung fehlt, des-

halb halten sie nicht Stand bei ihren Fragen, denken nicht aus, gelangen nicht zum Ziel.

Jener Mensch aber, der sich ein Herz fasste, und ernsthaft fragte, das ist der Buddha.

Der Vordermann aber, das ist sein Vater, seine Mutter, sein Elternhaus. Sein Nebenmann zur rechten das ist sein einer Lehrer, sein Nebenmann zur Linken das ist sein anderer Lehrer.

Was immer aber Lehrer auch lehren mögen, nur zweierlei können Lehrer lehren. Entweder: Es gibt ein Nicht-Sinnliches; dann müssen sie das Weltgeschehen glauben; oder: Es gibt kein Nicht-Sinnliches; dann müssen sie das Weltgeschehen beweisen.

Der Buddha will weder das Weltgeschehen *glauben*, noch will er es *beweisen*, — er *begreift* es; indem er sich selber begreift.

Und weil er sich selber begriffen hat, deswegen kann er auch mich lehren, mich selber zu begreifen.

Habe ich aber mich selber begriffen, in klarer durchdringender Betrachtung, so weiss ich:

„Von Anfangslosigkeit her brenne ich ohne Zweck, ohne Ziel.“

Und der Gedanke taucht auf:

„Sollte es nicht an der Zeit sein, diesem anfangslosen Spiel ein Ende zu setzen?“

Und der Gedanke wird über ein kurzes oder über ein langes zum Entschluss, und der Entschluss zur Tat.

Mit der Tat aber ist der Kampf da. Denn die ganze Welt ist wie ein grosser, in einer Richtung fliessender Strom: der Strom der Lebenslust. Darum: wer nicht mit der Welt geht, der geht wider sie. Und weil er wider sie geht, darum trifft ihn Spott zum

ersten, Hass zum zweiten und hämische Verleumdung zum dritten.

Denn derjenige, der der Welt entsagt hat, kann wohl den Weltling begreifen; ist er doch früher auch Weltling gewesen. Der Weltling aber kann nicht den anderen begreifen. Darum, wenn er von einem hört oder sieht, dass er ein Leben der Entsagung führt, sich frei hält von den Freuden des Mahles, sich fern hält vom Weibe, sich nicht kümmert um den Gott und seinen Himmel, so rächt er sich mit Spott zum ersten, Hass zum zweiten und hämischer Verleumdung zum dritten.

Und die Waffe hiergegen? — Betrachtung, klare, durchdringende Betrachtung. „Ein solches Gerede hat da mein Ohr, meinen Geist getroffen. Aus Vorbedingungen ist es entstanden, vergänglich, wird vergehen zu seiner Zeit."

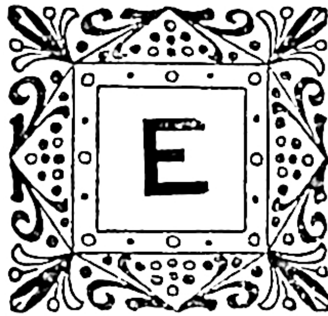
Was die Weisen irgend welcher Zeiten erreicht haben — betrachtend und wieder betrachtend haben sie es erreicht. Ein anderes Mittel, um verstehen zu lernen, um zum höchsten zu kommen, gibt es nicht.

Darum wurde dieses gesagt.



Der Buddhismus in Burma.

Eindrücke einer deutschen Dame.



Es scheint mir, dass die Eindrücke einer Burmesin von dem Christentum in Deutschland einen bei weitem anziehenderen Gegenstand für eine Betrachtung bieten würden als die einer Deutschen von dem Buddhismus in Burma, aber vielleicht erweist sich auch das letztere Thema als interessant.

Die meisten Deutschen erhalten ihre Eindrücke von dem Buddhismus indirekt, dadurch, dass sie eine Vorlesung christlicher Missionare über den Gegenstand hören und Schriften von Missionaren lesen. Auch meine Einführung in diese Religion kam auf diese Art zustande. Infolge dessen erfuhr ich an erster Stelle, dass die Buddhisten in Burma Heiden- und Götzendiener, dass sie unwissend, abergläubisch und entartet seien, und an zweiter Stelle entnahm ich aus christlichen Darstellungen, dass der Buddhismus eine kalte pessimistische Religion sei, die zu keiner Anstrengung anrege und der unglücklichen Menschheit nur die Aussichten auf die letzte Vernichtung biete.

Das waren die beiden Ansichten über den Buddhismus, die mir zuerst geboten wurden. Und da ich deshalb erwartete, zwischen dem Christentum und dem Buddhismus einen ungeheueren Unterschied zu finden, war ich, als ich nach Burma kam und die buddhistische Religion in einem Lande studierte, in dem sie ausgeübt wird, umso mehr durch die auffallende Ähnlichkeit überrascht, die zwischen den beiden grossen Religionen des Ostens und Westens hinsichtlich der meisten äusseren Anwendungen und sehr vieler innerer Über-

zeugungen besteht. Das ist besonders bei der Religion der Messen der Fall, und in diesem Zusammenhange sieht man zuerst natürlich auf die sichtbaren Zeichen und die mannigfachen Riten und Gebräuche, die man auf der Plattform der Shwe Dagon Pagode gemächlich studieren kann.

Gleich auf den ersten Blick kann man sehr viele Ähnlichkeiten bei der Architektur und Ornamentik der heiligen Gebäude bemerken, trotz der Tatsache, dass im allgemeinen die Stile des Ostens und Westens so sehr von einander verschieden sind. Hier sind rings um die grosse Pagode in Nischen Reliquienkästchen angebracht, die jedes eine Buddhafigur enthalten, so wie in deutschen Kirchen Steinnischen einsame Statuen von Heiligen oder Aposteln bergen. Die pyramidenförmigen Spitzen der Zedis machen denselben Eindruck wie die spitzen Türme christlicher Kirchen, und das buddhistische hti, das die Pagoden überragt, erinnert einen an den Baldachin über römisch katholischen Altären. Die Glöckchen, die geläutet werden, um anzuzeigen, dass die Meditationen beendet sind, entsprachen den Glocken, die die Christen zur Andacht rufen, und die düsteren Gemälde von den Höllenqualen erinnern an die Tatsache, dass ähnliche Gemälde verwandt worden sind, um Furcht und Schrecken in der Brust des jungen Christen zu erwecken. Die geschnitzten Figuren der Buloos, Leogryphs und Nagas können mit den fantastischen steinernen Dachrinnenschnauzen, Kobolden und Drachen einer westlichen Kathedrale verglichen werden, während die Nats, die die Decke des grossen Südportals tragen, einen an die Engelskulpturen erinnern, die aus dem Schatten des gewölbten Daches einer christlichen Kirche hervortreten.

Blumen gibt es in dieser buddhistischen Pagode

im Überfluss — süssduftende Blumen, die vor den Reliquienkästchen aufgehäuft sind. Hier gibt es auch Reihen von Kerzen, die bei dem Luftzug aufflackern, während gelegentlich der scharfe Geruch brennenden Weihrauchs die Luft durchdringt und den Duft tropischer Blumen und den Geruch des tropfenden Wachses verdrängt. Mit der Hand gewebte Seide und Spitzen mit symbolischen Mustern hängen über den Reliquienkästchen und entzückende, reich vergoldete und geschickt mit warmen Farben bemalte Schnitzereien dienen zur Verschönerung des heiligen Ortes. Nichts, was dem Auge des Okzidentalen nicht vertraut wäre, denn brennende Kerzen, brennender Weihrauch, Blumenspenden, stattliche Altardecken, Schnitzwerk, Gold und Malereien und Kirchengewänder findet man auch in christlichen Kirchen.

Rings um die Pagode knieen Andächtige mit frommer Miene und gefalteten Händen, und die Gelübde, die sie wiederholen, werden wie christliche Gebete angestimmt und gemeinsam gesprochen. Vielleicht kann man in irgend einer abgelegenen und einsamen Ecke eine burmesische Frau, deren verblühte Jugend und deren sanfter verzichtender Ausdruck tapfer getragene Prüfungen anzeigen, in ruhiges, ernstes Nachdenken verloren, erblicken. In Deutschland suchen christliche, abgehetzte und gemütskranke Frauen in ähnlicher Weise Zuflucht in der friedlichen Stille einer leeren Kirche.

Die Burmesen ziehen an der Schwelle der Pagode ihre Schuhe aus. Die Deutschen nehmen vor dem Eintritt in einen heiligen Raum ihren Hut ab. Beide Handlungen sind Zeichen von Demut. Für mich scheint kein Grund vorzuliegen, weshalb man die einen verlachen, die andern loben sollte. Bei beiden Religionen tragen die Mitglieder der Pristerschaft ein Gewand, das

von dem des weltlichen Standes verschieden ist, und in beiden Fällen ist die dazu gewählte Farbe die Farbe, die in den entsprechenden Ländern Sorge und Trauer ausdrückt, schwarz für die Christen in Deutschland und gelb für die Buddhisten in Burma. Die Geistlichkeit, sowohl die des Ostens als auch die des Westens wird durch fromme Glieder des weltlichen Standes unterstützt; während aber die Buddhisten in Burma, die dem weltlichen Leben entsagen, sich einem Leben der Armut widmen, indem sie kein Geld annehmen und auf alle Annehmlichkeiten verzichten, wird das unter den christlichen Bekennern, besonders in Deutschland, selten getan. Heilige Tage werden, wie die christlichen Sonntage, von den Anhängern des Buddha regelmässig beobachtet, auch gibt es eine Zeit des Fastens und der Busse, die der christlichen Fastenzeit entspricht.

Die Reliquienkästchen, die tazonngs, zayats oder zedis, die man auf dem Lande sieht, sind von Buddhisten erbaut worden, um dafür, dass sie ihren Eifer für ihre Religion zeigten, ein Verdienst zu ernten, um das Gedächtnis an irgend einen geliebten Toten zu bewahren, oder vielleicht, wenn der wahre Grund bekannt wäre, um die Achtung und Wertschätzung ihrer Nachbarn zu gewinnen. Aus denselben Beweggründen sind Fenster aus buntem Glas, stattliche Taufsteine, Lesepulte, Kanzeln, Glockengeläute oder sogar Kirchtürme den christlichen Kirchen geschenkt worden.

Alle hier erwähnten Parallelen nehmen Bezug auf Gebräuche und Ritualvorschriften, und ihre Liste ist, obgleich sehr viele angeführt worden sind, noch lange nicht erschöpft. Bei einem Vergleich des Christentums, wie es in Russland, Griechenland, Italien, England,

Spanien und Deutschland ausgeübt wird, mit dem Buddhismus von Tibet, China, Siam, Ceylon und Nepal wie von Burma würde es schwierig sein, eine Zeremonie des Westens zu finden, die nicht ihr Gegenstück in dem Ritus des Ostens hätte. Auch die verschiedenen Stufen der Entwicklung des Glaubens und die Absonderungen von der allgemeinen Kirche, die im Christentum bestehen, kommen im Buddhismus vor, obgleich in Wirklichkeit nur in ganz geringem Masse, da eine kleine Meinungsverschiedenheit unter Buddhisten über ihre Lehre oder Ritualvorschriften nicht zur Gründung einer ganz verschiedenen Sekte führt.

Wenn man den Symbolismus und die Sektenbildung ausser Acht lässt und sich dem Studium der buddhistischen und christlichen Schriften zuwendet, so wird man finden, dass auch da sehr viele Übereinstimmungen sowohl in den Legenden, als auch in der Lehre bestehen, Geschichten über die Verkündigung ihres Erscheinens, und eine unbefleckte Empfängnis, über ihre wunderbare Geburt und die Entfaltung wunderbarer Weisheit in ihrer Kindheit haben sich um beide grossen Lehrer gebildet. Der bejahrte Asita, der bei der Geburt des Buddha vor Freude weinte, entspricht Simeon, der laut aufjauchzte, weil er solange gelebt hatte, um Christus zu sehen. Ananda, der Lieblingsschüler des Buddha war ein Muster des heiligen Johannes, und ein anderer von den Tathagata-Schülern ging auf der Oberfläche des Wassers, wie der heilige Petrus. Der Buddha begann wie Christus sein Wanderleben im Alter von dreissig Jahren, beide machten eine Zeit des Fastens durch; beide wurden von dem Teufel versucht; beide liessen von den Extremen des Asketentums ab und wandten sich einer gemässigteren Lebensweise zu; beide predigten Hoch und Niedrig und liessen

alle Rassen und Kastenunterschiede ausser Acht; beide wurden kurz vor ihrem Tode verklärt und beide ermahnten ihre Jünger, hinauszugehen und aller Welt das Evangelium zu verkünden. Von beiden wird berichtet, dass sie Wunder vollbrachten und in Gleichnissen redeten, und in sehr vielen Fällen kann man eine sehr grosse Ähnlichkeit zwischen dem buddhistischem Bericht und der biblischen Erzählung nachweisen.

Je mehr man von den Pitaka-Übersetzungen liest, um so mehr bekommt man den Eindruck, dass die buddhistischen Schriften augenscheinlich von einem auf einer vorgerückten Stufe geistiger Entwicklung stehenden Volke geschrieben worden sind. Nichtsdestoweniger enthalten die buddhistischen, wie die christlichen Schriften sehr viele unreife und unglaubliche Berichte von wunderbaren Ereignissen. Hier besteht wieder eine Ähnlichkeit zwischen dem Christentum und dem Buddhismus, denn man findet, dass die ungebildeteren Anhänger beider Religionen diese Geschichten wörtlich glauben, während die gebildeten Klassen sie als Allegorien oder Übertreibungen ansehen.

In den ethischen Lehren des Christentums und des Buddhismus treten jedoch die meisten Übereinstimmungen zu Tage. Für einen Menschen mit durchschnittlicher Begabung, der an der Wirksamkeit von Kirchengebräuchen zweifelt, und der doch unfähig ist, die höheren philosophischen Ideen einer Religion zu fassen, bilden diese ethische Lehren die Regeln über die Lebensführung, die schlicht gefasst sind und einfach befolgt werden können, die Hauptbestandteile der Religion. Und wenn man sieht, dass die buddhistischen Vorschriften die christliche Moral nicht nur einschliessen, sondern sogar übertreffen, so kann man nicht umhin daran zu denken, dass man eine Bekehrung vom Buddhismus zum Christentum missbilligen muss.

Die christliche Lehre, dass der Weg zur Befreiung durch Selbstverzicht, aufrichtiges Mitleid und Aufgehen im Dienste des Nächsten führt, ist sogar noch klarer in der Behauptung ausgedrückt, dass äussere Handlungen ohne innere Umkehr nutzlos sind. Es würde leicht sein, viele Stellen aus dem buddhistischen Dhammapada und dem christlichen Evangelium anzuführen, die diese Ähnlichkeiten zeigen, da aber diese beiden Bücher allen zur Verfügung stehen, sind diese Ausführungen nicht notwendig.

Was die Motive anbetrifft, aus denen die Christen und Buddhisten diese Sittenlehren befolgen, so scheinen sie verschieden zu sein, doch ein eingehenderes Studium enthüllt bald eine zu Grunde liegende Ähnlichkeit. Der geistig tiefer stehende Buddhist wird durch die Furcht, als Tier oder unter andern schrecklichen Umständen wiedergeboren zu werden, von schlechten Handlungen abgehalten, während der ungebildete Christ seine schlechten Regungen unterdrückt, um nicht in der Hölle gequält zu werden. Für diejenigen, die auf einer etwas höheren geistigen Stufe stehen, ist die Hoffnung auf Belohnung ein stärkerer Antrieb als die Furcht vor Strafe; bei beiden Religionen besteht die Belohnung für einen sittlichen Lebenswandel für das Individuum in dem Eingehen in eine bessere Welt nach dem Tode. Für den Buddhisten gibt es Auswahl an ruhmreichen Aufenthaltsorten, für den Christen ist es der Himmel. Diejenigen, die auf dem Pfade nach aufwärts weiter vorgeschritten sind, verwerfen jeden Dienst um einer Belohnung und der eigenen Seligkeit willen und handeln einfach für das Glück der ganzen Welt, für Verwandte und Fremde, für Freunde und Feinde, Helfer und Widersacher. Fromme Leute, die aus solchen Motiven handeln, die ein rechtes, der Liebestätigkeit und dem Selbstverzicht

geweihtes Leben führen, findet man eben so oft unter Buddhisten wie unter Christen.

Eine andere Ähnlichkeit, die man zwischen Buddhisten und Christen konstatieren kann, ist ferner die Erfahrungstatsache, dass die Massen den Glauben an den Wert äusserer Handlungen teilen, indem sie vergessen, dass diese äusseren Handlungen nur Symbole sind, und dass ihre Beobachtung oder Nichtbeachtung nicht das ewige Leben bewirken kann. So gibt es auch Buddhisten, die glauben, dass sie durch das gelegentliche Darbringen von Blumen und Kerzen, durch das Zahlen weniger Pfennige für das Loslassen gefangener Vögel, durch das Füttern der heiligen Fische und das Bemalen der Pagode mit Goldlaub Verdienste aufhäufen, die ihnen nach dem Leben zum Segen gereichen, so wie es Christen gibt, die wirklich glauben, das solche Handlungen wie die Taufe, das Nehmen der Sakramente und das Lesen von Messen für den Toten unumgänglich notwendig für das Heil der Seele sind. Es fällt schwer zu entscheiden, welches Volk in dieser Hinsicht mehr abergläubisch und unwissend ist.

Mir ist noch eine andere Parallele aufgefallen. Während nämlich die Mehrheit des Volkes, bei den Buddhisten wie bei den Christen, ihre Religion ziemlich leicht nimmt und nur das unbestimmte Gefühl hat, dass ihre Lehren wahr sind, und zwar die vorgeschriebenen Riten vorschriftsmässig erledigt, aber sich sonst keine Gedanken darüber macht, drängt sich einigen doch die Religion mit so zwingender Gewalt auf, dass sie nicht nur ihre ganze Lebensanschauung ändert, sondern auch die Art ihrer Mittel. Der Christ kommt zum Bewusstsein seiner Sünden. Den Buddhisten ergreift eine unendliche Niedergeschlagenheit bei dem Gedanken an die Vergänglichkeit und Nichtwirklichkeit aller Dinge.

Beide scheinen eine Zeit der Gewissensnot und Verzweiflung durchmachen zu müssen, der die Erleuchtung auf dem Pfade zur Befreiung und schliesslich ein unerschütterlicher innerer Friede folgt.

Wenn man dagegen die buddhistische und christliche Philosophie zu vergleichen beginnt, so treten die grossen Verschiedenheiten in der Auffassung zu Tage. Denn es gibt, obgleich einem, der Verschiedenheiten erwartet hat, natürlich die Ähnlichkeiten zuerst auffallen, doch sehr viele bemerkenswerte Unterschiede zwischen beiden Religionen, die meines Erachtens nach fast immer zu Gunsten des Buddhismus sprechen.

Die einzige christlichen Philosophie, die man vielleicht mit dem Buddhismus vergleichen kann, ist die Philosophie von denen, die die jüngsten Entdeckungen der Wissenschaft anerkennen und diese mit den christlichen Grundsätzen dadurch versöhnen, dass sie die letzteren als konkrete und besondere Ausdrucksweisen abstrakter und allgemeiner Wahrheiten ansehen. So ist z. B. die Verwirklichung der Einheit des Lebens, die eine Folgerung der buddhistischen Anattalehre ist, in der Verheissung verborgen: „An jenem Tage werdet ihr wissen, dass ich in dem Vater bin, und ihr in mir und ich in euch,“ derselbe Gedanke ist mehr oder weniger in den Sätzen verkörpert: ‚Ich und der Vater sind eins' und, das Reich Gottes ist in euch.' Die christlichen Seligmachungen klingen wie eine buddhistische Erklärung des Kamma; und die buddhistische Lehre, dass Dasein und Leid unzertrennbar mit einander verknüpft sind, kann mit der Bibelstelle verglichen werden, in der geschrieben steht: „Alles ist Eitelkeit und Kümmernis!"

Tatsächlich ist es möglich, sehr viele Stellen aus den christlichen Schriften mit wissenschaftlichen und

buddhistischen Wahrheiten zu versöhnen, wenn man ihnen — und nur so ist es möglich — die allgemeinste Deutung gibt. Die weiter vorgeschrittenen westlichen Philosophieen haben schon lange die Vorstellung von Gott, wie er in der Bibel dargestellt ist, abgelegt, und einige von ihnen verstehen sogar darüber hinaus unter der Gottidee die erste Ursache bei dem Beginn aller Entwicklungen. Für diese Leute, die öffentlich noch Christen sind, ist Gott einfach das, worüber uns die Wissenschaft nichts zu sagen vermag, das, was unfassbar, ungreifbar ist, das, was jenseits der Grenze des Bewussten und Denkens liegt, und über das man deshalb nur in Worten der Verneinung sprechen kann. Das ist die grösste Annährung in der Anschauungsweise des Okzidentalen an die buddhistische Nibbanaidee; nur wenige haben diese Höhe erreicht, und diese wenigen pflegten, wie man ja befürchten musste, von den orthodoxen Christen unter die Abtrünnigen gerechnet zu werden.

Hier enden die wenigen schwachen Ähnlichkeiten zwischen buddhistischer und christlicher Philosophie, und es darf nicht Wunder nehmen, wenn man findet, dass der Buddhismus so sehr von der christlichen Metaphysik verschieden ist, ist er doch zu dem Standpunkte der modernen Philosophen des Westens 2500 Jahre früher gekommen. Beide Philosophien beschäftigen sich mit einer Darlegung der Übel und Leiden des Daseins, die Betrachtung der Sünde und die Erlösung von der Sünde, aber während das Christentum viel über den Gegenstand der Erbsünde zu sagen hat, scheint der Buddhismus mir darin gewaltig überlegen zu sein, dass er überhaupt kein Wort über die Sünde verliert, sondern alle schlechten Handlungen der Unwissenheit zuschreibt — nicht der Unkenntnis der Be-

fehle eines göttlichen Schöpfers, sondern der Unkenntnis des unvermeidlichen Inkrafttretens der Naturgesetze. Die buddhistische Theorie von dem Reifen des Kamma ist ebenfalls bei weitem verständlicher als die christliche Lehre von der Vergebung der Sünden oder der stellvertretenden Versöhnung, und die Vorstellung von dem Fortwirken des Kamma steht mehr mit der Wissenschaft in Einklang als die christliche Idee von der Unsterblichkeit der Seele. Das Gesetz von der Entstehung aus Abhängigkeit ist eine Theorie, die mit keiner Anschauung einer christlichen Philosophie verglichen werden kann, denn sie hat sich auf Grund einer gänzlich verschiedenen Anschauungsweise entwickelt. Und obgleich der Buddhismus auf eine Methode zur Übung der Verstandeskräfte hinweist, durch die unter Umständen die schwer fasslichsten Theorien begriffen werden können, steht es doch tatsächlich fest, dass die Mehrheit der Buddhisten wie der Christen niemals die höheren philosophischen Gedanken ihrer Religionen versteht. Der gewöhnliche Landarbeiter in Deutschland, der Lakai, der Omnibuskutscher oder der Fabrikarbeiter z. B. kümmert sich grade so wenig um die spitzfindigen theologischen und philosophischen Fragen im Christentum wie der burmesiche Fischer, Lakierer oder Tabakanbauer um die philosphischen Gedanken des Buddhismus; und deshalb ist es vielleicht besser, seine Eindrücke von einer Religion dadurch zu bekommen, dass man ihre Wirkung auf die Massen beobachtet, als dass man ihre philosophischen Aspekte mit den gebildeteren Anhängern erörtert.

Auf Grund seiner Erfolge urteilend, erscheint es mir, als ob der Buddhismus einen stärkeren Halt an dem Volk von Burma hat als das Christentum an dem deutschen Volke. Er greift mehr in sein tägliches

Leben ein und beeinflusst sogar die Wahl seiner Nahrung und seiner Beschäftigung. Die meisten Buddhisten sind aus religiösen Gründen Vegetarianer. Und kein frommer Buddhist will, so erzählte man mir, Fleischer, Soldat, Opiumhändler oder Gastwirt sein, weil solche Beschäftigungen nicht die richtigen Mittel für den Erwerb des Unterhaltes sind, und weil er, wenn er sie ergreifen würde, seinen Fortschritt auf dem Pfade nach aufwärts verhindern würde. Jeder fromme Buddhist wiederholt täglich die fünf Vorschriften und bemüht sich sie zu halten, auch findet man, dass die Kinder eines buddhistischen Hauswesens regelmässig jeden Morgen oder Abend versammelt und in diesen Pflichten unterrichtet werden.

Vielleicht die bemerkenswerteste Erscheinung in diesem buddhistischen Lande ist das seltene Auftreten von Trunkenheit unter den Burmesen, besonders in den entfernter liegenden Teilen, in denen der Einfluss des Westens nicht zu der Entartung des Volkes in dieser Hinsicht geführt hat. Das nächste, was einem ganz unwillkürlich auffällt, ist das Fehlen der äussersten Armut und des äussersten Mangels. Vor Hunger sterbende Burmesen gibt es nicht, es herrsche denn Hungersnot im Lande. Die Mildtätigkeit wird bei weitem mehr ausgeübt, als das in Deutschland der Fall ist, und die Gewohnheit der reicheren Verwandten, alle ihre ärmeren Verwandten hilfreich zu unterstützen, ist so gebräuchlich, dass es von Seiten der Spender keinerlei Selbstrechtfertigung und bei den Empfängern keine Beschämung gibt. Kinder besonders werden immer freundlich behandelt. Durch das Fehlen der Armut ist auch das Fehlen des grossen Kontrastes zwischen Reichtum und Dürftigkeit bedingt. Reiche burmesische Buddhisten leben einfach, essen und trinken mässig und schwelgen selten in aussergewöhnlichen Genüssen.

Ein anderes äussert charakteristisches Merkmal der Buddhisten ist ihre Duldsamkeit und Tolerenz, und das ist besonders bei religiösen Dingen bemerkenswert, wo Intoleranz der Meinung, Sprache und Handlung der eine grosse Makel in dem Charakter so vieler frommer christlicher Männer und Frauen ist. Diese Duldsamkeit scheint man mir den enormen Zeitbegriffen der buddhistischen Religion zuschreiben zu müssen. Menschen, die, wie man es bei den Burmesen findet, an die Vorstellung von Weltzyklen gewöhnt sind, Menschen, die sogar irdische Zeiten nach Kalpas und Jahräonen rechnen, sind natürlich mehr geneigt, Unwichtigkeiten gering zu schätzen, als solche Menschen wie die Christen, von denen die Mehrheit noch glaubt, dass die Erde, die Sonne, der Mond und die Sterne plötzlich vor etwa 6000 Jahren aus nichts geschaffen worden seien.

Ein anderer Umstand, der dem Beobachter gelegentlich auffällt, ist das ruhige, sanfte Aussehen der Buddhisten, wenn sie sich dem Alter nähern. Kein Volk erwartet das Alter und das Totenbett mit grösserer Würde. — Niemals hört man von den schrecklichen Szenen auf dem Totenbett, denn man braucht nicht zu befürchten, dass ewige Verdammung folgt. Der Glanbe, dass die gegenwärtigen Leiden die Folge des früheren schlechten Kamma sind, gibt dem gewöhnlichen Volke die Kraft, fröhlich sein Ungemach zu ertragen, und regt es zu guten Handlungen an, damit die zukünftigen Bedingungen besser seien, deshalb sind die Burmesen als Rasse ein zufriedenes, glückliches, freundliches Volk und je mehr sie ihre Religion ausüben und in sie eindringen, scheinen diese Züge hervorzutreten.

Nachdem ich mir meine Eindrücke von dem Buddhismus und die aus ihnen gwonnenen Ansichten zurückgerufen habe, will es mir scheinen, dass es, wenn man

alle Grade von Buddhisten und alle Grade von Christen berücksichtigt, bei den Buddhisten weniger grosse Tiefen der Dunkelheit und Unwissenheit und grössere Höhen der Erkenntnis und geistigen Entwicklung gibt als bei den Christen. Zu dieser Ansicht bin ich durch die bezeichnende Tatsache gekommen, dass, während nur die ungebildetsten Buddhisten Christen werden, die Menschen des Westens, die den Buddhismus annehmen, immer unter den Gelehrten und Philosophen und im allgemeinen unter den gebildeten Klassen zu finden sind. Der Buddhismus führt nicht zu dem materiellen Wohlergehen, das oft plötzlich als die unzertrennbare Begleiterscheinung der Zivilisation betrachtet wird, sondern er scheint mir zu einer höheren Zivilisation zu führen, wo die geistigen Fähigkeiten nicht durch die mechanischen Erfindungen verdrängt werden, wo die Herrschaft über die Sinne und die Vereinfachung des Geschmackes der Vermehrung des Luxus vorgezogen wird und die Erlangung von Kenntnissen als ein bei weitem höheres Gut betrachtet wird als die Erwerbung von Reichtum.

Zum Schluss kann ich nur noch einmal wiederholen, was ich schon mehrere Male vorher erwähnt habe: dieselben Tatsachen können bei anderen Menschen vielleicht andere Eindrücke hervorrufen; zehn oder zwanzig Jahre später werde ich sie vielleicht mit andern Augen ansehen, aber so sind meine Ansichten jetzt. Ich will nicht behaupten, dass sie fest und unveränderlich sein werden, aber da ja, wie ein grosser Denker des Westens gesagt hat: „Das Wesen der Dummheit in der Forderung nach endgültigen Ansichten liegt“, wird sicherlich keiner meiner Leser so widersinnig sein, sie von mir zu verlangen.

A. E.

Wille und Welt.

Dein Wille gilt. Dein Werkzeug sei die Welt.
Sie wirke, schwinge, wie es dir gefällt.
Du stehst in ihr, drum kannst du sie bezwingen,
Was du gewollt, das lasse wohl gelingen.

Wie Stahl und Eisen muss dein Wille sein,
So klar und fest wie edler Demantstein.
Dein ist die Welt, du musst sie nur erfassen,
Und musst sie lenken ohne Lieb' und Hassen.

Wenn sie dich schmäht und schilt, acht es gering,
Die Welt betrachte als ein eitel Ding.
Als bestialisch trübes Missgebilde, —
Drum rette dich in deines Geists Gefilde.

Nur dich erkenn, — das übrige ist Schein,
Du musst sein ehern fester Herrscher sein.
Dein Wille gilt, dein Wille schafft die Dinge.
Drum siehe zu, wie dir dein Werk gelinge.

Erst dann, wenn du als Herrscher dich erkannt,
Dann löse stark des eignen Willens Band.
Entfliehe dann dem Wähnen und dem Meinen
Und löse dich im starken Weltverneinen.

Walter Markgraf.



Rundschau.

Ein Sanskritdrama von König Georgs Krönung. Eine höchst wertvolle literarische Kuriosität wird uns durch die Analyse und teilweise Übersetzung eines modernen Sanskritdramas vermittelt, die E. Capeller im neuesten Heft der „Deutschen Rundschau" bietet. Das Werk, das den Titel Dillisamrajyam, das heisst „Die Delhisouveränität" führt und die am 12. Dezember 1911 vollzogene Krönung König Georgs zum Kaiser von Indien zur Handlung hat, ist von dem durch Dichtungen und gelehrte Arbeiten rühmlichst bekannten Pantit, das heisst Doktor M. Lakschmana Suri vom Paschaiyappa-College zu Madras verfasst und ganz im Stil der klassischen altindischen Dramen gehalten. Es ist ein Nataka, ein heroisches Schauspiel, das nach den ehrwürdigen Regeln der indischen Poetik eine bedeutende Handlung darstellen und zum Helden einen Gott oder einen König haben muss. Nach den strengen ästhetischen Gesetzen der Sanskritdichtung umfasst das Drama fünf Akte und ist in einem Gemisch von freier und gebundener Rede geschrieben. Während die ruhige Unterhaltung in Prosa sich vollzieht, drücken Verse die höhere Leidenschaft und die innere Erregung aus. Der Held und die Hauptpersonen sprechen, den Geboten der Theorie entsprechend, Sanskrit, während die Männer der niederen Klassen, Frauen und Kinder, sich in dem Vulgärdialekt Prakrit ausdrücken. Doch hat der Verfasser den beiden Königinnen, der Königin-Mutter Alexandra und der Königin Mary, die Ehre erwiesen, sie Sanskrit sprechen zu lassen, und ebenso den beiden schon erwachseneren Prinzen, dem Prinzen von Wales und dem Prinzen Albert Friedrich, während die jüngeren Geschwister Prakrit reden. Geschickt hat es der gelehrte Dichter verstandan, die moderne Welt mit ihren Autos und Luftschiffen in die spröde alte Form zu zwingen.

Nach dem im klassischen indischen Drama üblichen Segenswunsch und dem Prolog, in dem, wie im Goetheschen „Faust", nach indischem Vorbild, der Schauspieldirektor auftritt, erscheint der Vizekönig Lord Hardinge, der in einem Monolog seinen Lieblingsplan, die Krönung von Delhi, enthüllt, die er dem Parlament vorgelegt hat. Im zweiten Akt wohnen wir einer Debatte im englischen Oberhaus bei, die sich wie eine Disputation indischer Pandits vollzieht und in der die Krönung einstimmig beschlossen wird Der dritte Akt zeigt uns nach dem Auftreten

einer Deputation von indischen Fürsten eine Szene mit dem Hofastrologen, der das glückliche Gelingen voraussagt. Im vierten Akt betritt das Königspaar den indischen Boden im Automobil durch die festlich geschmückte Stadt. „Lieber, wir wollen weiterfahren,“ sagt der König zum Chauffeur. Im fünften Akt erscheinen zunächst ein Amerikaner und eine Amerikanerin, die vom Luftballon aus die Vorbereitungen zum Fest betrachten und ihren Ballon loben: „Da ist kein Damm, kein Tunnel, keine Schienen, wie bei der guten, alten Eisenbahn; im Fluge kommt man an das Ziel, hoch über Berge, Täler, Flüsse, Seen.“ Auf dem Bahnhof fährt der Zug des Königs ein, und das Herrscherpaar begibt sich in die Krönungshalle, wo die Zermonie und die Huldigung stattfindet.

Berliner Tageblatt, 27. Februar 1913.

Die Auffindung der Gebeine Buddhas. Die Geschichte, die wir erzählen wollen, erinnert an einen Roman, aber an einen archeologischen Roman; sie erzählt von den sorgfältigen Nachforschungen, die zu der Auffindung der Gebeine Buddhas führten, des geistigen Führers von 500 Millionen Buddhisten, die in allen Teilen des Orients verstreut wohnen. Auf Grund von alten Legenden mussten die Gelehrten, die die Nachforschungen leiteten, zuerst die Spuren einer längst verschwundenen Stadt aufsuchen, darauf den Platz eines Tempels bestimmen, endlich die heiligen Gegenstände ausgraben, die die vor mehr als 2000 Jahren bestatteten Reliquien enthielten. Dank ihrer unermüdlichen Ausdauer und dank des Wohlwollens der indischen Regierung, die in finanzieller Hinsicht ihnen in weitgehendem Masse ihre Unterstützung gewährte, gelang das Unternehmen glänzend. Von allen Schätzen, die durch die Hacke der Arbeiter an das Tageslicht gebracht wurden, bewegte nichts so viele Menschenherzen wie der glückliche Fund der Gebeine des Gotama Siddarta Buddha, die man einem kleinen Hügel in der Gegend von Peschawar, an der Nordwestgrenze Indiens, entnahm. Die Anhänger der Lehre Buddhas, die man auf mehr als 500 Millionen schätzen kann, bilden den grösseren Teil der Bevölkerung von Japan, Formosa, Korea, China, der Tartarei, Siam, Anam, Kambodscha, Tibet, Birma, Nepal und Ceylon. Diese Buddhisten betrachten Buddha als ihren Befreier; nun war die Wirkung, die die Auffindung seiner Überreste auf sie machte, unbeschreiblich. Wir können uns ihre Erregung vorstellen, wenn wir einmal daran denken, was für die mohamedanische

Welt die Auffindung der Überreste Mohameds bedeuten würde! Wir dürfen im Intresse dieses einzig dastehenden Fundes nicht vergessen hinzuzufügen, dass der Ort, wo die kostbaren Reliquien bestattet sein sollten, von einem tiefen Geheimnis umgeben und von einer Fülle orientalischer Sagen undurchdringlich verdeckt war. Das Interesse an diesen Nachforschungen war also für die Anhänger aller Religionen ebenso gross wie für diejenigen Buddhas. Kein Mensch konnte genau den Ort bestimmen, wo das Grabdenkmal errichtet worden war, die Archeologen mussten sich infolgedessen mit ungenauen, oft falschen Angaben begnügen, die ihre Arbeit manchmal betrügerischer machten als die der Penelope.

Nach dem indischen Brauche seiner Zeit wurde die sterbliche Hülle des grossen Reformators durch die Rajahs von Malwa feierlich den Flammen übergeben; seine verkohlten Gebeine wurden sorgfältig gesammelt, in acht Teile geteilt und unter einige Bevorzugte verteilt, die, um sie aufzubewahren, Grabdenkmäler erbauten, die unter den verschiedenen Namen Topen, Stupas oder Chaityas bekannt und in Form von kleinen Hügeln erbaut sind, dazu bestimmt, die heiligen Reliquien aufzunehmen. Die Mönche bewahrten die Gebeine ihres Herrn sorgfältig; den Beweis dafür haben wir in der Tatsache, dass 500 Jahre später Teile dieser Gebeine aufgefunden wurden, die der Zeit nicht zum Opfer gefallen waren.

Ein grosser buddhistischer König, namens Kaniska, liess in der Provinz Kaschmir, im nordwestlichen Indien, in einer Gegend, die man damals Ghandara nannte (etwa 40 Jahre nach Christi Geburt), ein gigantisches Bauwerk errichten, um die heiligen Gebeine zu ehren, die in seinem Besitz waren. Diese wurden in ein Reliquienkästchen von Kristall getan, das seinerseits in ein Bronzegefäss von wunderbarer Arbeit eingeschlossen wurde. Dieses Gefäss wurde in eine ausschliesslich zu diesem Zweck errichtete Zelle gestellt, über der man ein ebenso mächtiges wie prächtiges Bauwerk errichtete. Der Platz dieses letzteren sollte sich in den vornehmsten Teilen der Hauptstadt des Kanishka befinden, und wurde unter dem Namen Purushapura ein Wallfahrtsort, wohin man Jahrhunderte lang aus allen Teilen der Welt kam. Ganze buddhistische Städte wanderten aus sehr weit entfernten Gegenden aus, um sich bei dem Orte niederzulassen, wo die Überreste ihres verehrten Führers ruhten.

Einige dieser Pilger waren Literaten (oder ähnliches) und führten eine Art Tagebuch über die Vorfälle auf ihrer Reise, indem sie unterwegs Notizen machten und manchmal in sehr interessanter Weise die Orte beschrieben, die sie besuchten, ebenso wie die bemerkenswertesten Persönlichkeiten, denen sie auf ihren Pilgerfahrten begegneten. Sie verwandten eine besondere Sorgfalt darauf, das von König Kanishka errichtete Bauwerk mit allen Einzelheiten zu beschreiben. Fa Hian besonders, der 400 Jahre nach Christi Geburt seine Pilgerreise machte, beschreibt es und sagt, dass es 470 Fuss hoch wäre. Ein gewisser Tao Yung hinterlässt ebenso darauf bezügliche, nicht schlechte Aufzeichnungen.

Aus den Aufzeichnungen, die uns geblieben sind, ist zu ersehen, dass seine Architektur mehrere Jahrhunderte lang unversehrt geblieben sein muss. Doch Hiuen Thsang, der es zwischen 629 und 645 besuchte, fand es in Trümmern. Der Blitz, das Feuer, die Unwetter hatten ihr Zerstörungswerk vollendet. In den Jahrzehnten, die folgten, fanden die „Himmlischen", wie man diese Pilger nannte, keine Spur mehr von dem Grabdenkmal und der Hauptstadt des Kanishka, und selbst die Überlieferung gab keinen genauen Anhalt über den richtigen Platz der ehemaligen Stadt Purushapura. Es versteht sich von selbst, dass er der gegenwärtigen Generation ebenso unbekannt war, deshalb war seine Entdeckung ein Triumph für die Archäologen der englisch-indischen Regierung und jeder Bürger des englischen Reiches kann stolz auf diese Tat sein.

Solange wie diese eifrigen Nachforschungen dauerten, und bis sie, sagen wir im Laufe des Jahres 1909, zu Ende gebracht wurden, fehlte sehr vielen gebildeten Menschen und mit ihnen der Welt der Ungebildeten gänzlich ein Bericht über die Art und Weise, wie sie ausgeführt wurden. Die indische Regierung, die nur sehr kurze Einzelheiten gab, hielt den Gesamtbericht über die ausgeführten Ausgrabungen für den Messager Officiel der archäologischen Abteilung zurück; dieser Bericht, der bis jetzt noch nicht veröffentlicht worden ist, liegt hier zur Veröffentlichung vor. Die Tatsachen, die wir hier anführen, haben deshalb ein besonderes Interesse, weil sie die Einleitung für eine der bemerkenswertesten Erzählungen bilden. Wir verdanken sie der Bereitwilligkeit von Herrn Dr. Vogel, dem Generaldirektor der archäologischen Gesellschaft für Indien.

Bevor man irgend eine Nachgrabung in Hinsicht auf Buddhas Grabdenkmal unternahm, musste man den Platz der ehemaligen Hauptstadt des Königs Kaniska bestimmen können; die logischen Schlussfolgerungen von Seiten geeigneter Männer, die sich den vor einem halben Jahrhundert unternommenen Ausgrabungen angeschlossen hatten, führten die Gelehrten zu der ziemlich sicheren Annahme, dass das Purushapura der Vergangenheit sich unter der Stelle des heutigen Peschawar befinden musste. Nachdem dieser Punkt einmal festgestellt war, handelte es sich darum, den Ort ausfindig zu machen, wo sich das Bauwerk selbst befinden sollte. Etwa 40 Jahre vorher hatte der General Cunningham, der erste Generaldirektor der archäologischen Abteilung für Indien auf gut Glück angenommen, dass es sich in der Nähe des Shah-ji-ki-Dheri, eines kleinen in der Umgegend von Peschawar gelegenen Hügels, befinden müsse. Das war eine reine Annahne, und Cunningham schien selbst nicht von seinen Schlussfolgerungen überzeugt zu sein. Ganz zuerst schlug er Govkatra, in dem Innern der Stadt Peschawar, vor; später änderte er seine Meinung und versicherte, der in dem Inneren von Ganj Gate gelegene Hügel müsse der rechte Ort sein. Aber seine Ansichten waren so unsicher, dass er sich nicht entschloss, sie zu veröffentlichen, da ja gewisse amtliche Berichte versicherten, dass die kostbaren Gebeine zweifellos im Shas-ji-ki-Dheri bestattet worden wären.

Unter diesen Bedingungen war es schwierig, einen entscheidenden Entschluss zu fassen. Die einzigen Angaben, auf die man sich stützen konnte, waren die von den chinesischen Pilgern früherer Jahrhunderte hinterlassenen Notizen. Ihre Aufzeichnungen waren ziemlich unbestimmt und widersprachen sich in sehr vielen Punkten. Tao Yung zum Beispiel behauptete, dass dieser kleine Hügel sich in einer Entfernung von vier Meilen von der Ostseite der Stadt befände, während er nach Hiuen Thsang sich in einer Entfernung von 8 oder 9 Meilen nach der Südostseite befinden sollte. Diese Verschiedenheiten rühren vielleicht nur von dem Umstande her, dass der Abreiseort beider verschieden war, was ihre Angaben verwirrt macht, ohne dass sie sich deshalb zu widersprechen brauchen. Wenn es möglich gewesen wäre, ihn zu bestimmen, wäre die Aufgabe der Archäologen unendlich einfach gewesen, während sie in Ermanglung genauer Angaben im Gegenteil von Schwierigkeiten begleitet war. Andererseits die Ausgrabungen beginnen, bevor

man den Platz hatte genau feststellen können, hiess, Geldsummen aufs Spiel setzen und gleichzeitig den geheimnisvollen Schatz, den man suchte, noch unauffindbarer machen.

Im Jahre 1901 veröffentlichte ein französischer Gelehrter, Fouchier, Notizen über die alte Geographie von Gandhara, in welchen er die Ansicht äusserte, dass der unter dem Namen Shah-ji-ki-Dheri bekannte, an den unmittelbaren Zugängen von Peschawar gelegene Hügel wohl derjenige sein könnte, der die Mauern des von König Kanishka errichteten Grabdenkmals verdecke. Wir müssen noch hinzufügen, dass M. Fouchier zu dieser Schlussfolgerung unabhängig von General Cunningham gekommen war, da der letztere seine Mutmassungen hinsichtlich des Dheri noch nicht veröffentlicht hat. Die Ansicht des französischen Gelehrten stützte sich auf verschiedene wichtige Tatsachen. An erster Stelle behauptete er, dass der ebengenannte Hügel ungefähr in derselben Entfernung von Peschawar liege wie der, den einer der chinesischen Pilger in die Gegend von Purushapura verlegte. Als zweiten Beweis führte Fouchier an, dass der Dheri für jedes geübte Auge aus den Trümmern irgend eines riesenhaften architektonischen Bauwerkes gebildet zu sein scheine und sich in Wirklichkeit aus zwei unter einander verbundenen Hügeln zusammensetze. Als er diese Tatsache der von den chinesischen Pilgern erzählten hinzufügte, welche behaupteten, dass König Kanishka ein ungeheueres Kloster mit dem Tempel verbunden habe, der die Gebeine Buddhas enthielt, schien es wahrscheinlich, dass die beiden Hügel die Trümmer der beiden Gebäude bedeckten, um die es sich hier handelt. Der eine wies die Konturen eines zerfallenen Tempels auf, während der andere an die Form eines ungeheueren, viereckigen Klosters erinnerte, den, durch die Aufzeichnungen der Chinesen beschriebenen, Gebäuden ein wenig ähnlich. Endlich als letzten Beweis, dass nach der Überlieferung dieser Ort heilig sein sollte, da sich in der Nähe zwei Heiligtümer befanden.

Es war M. Fouchier leider unmöglich, irgend eine Ausgrabung zu unternehmen, die ihm erlaubt hätte, die Richtigkeit seiner Behauptungen zu beweisen. Die englische Regierung beauftragte einen Amerikaner, David Brainard Spooner, D. phil., mit den archäologischen Arbeiten dieses Teiles von Indien, und dieser nahm die Ausgrabungen in Angriff. Nachdem er die Vollmacht der Verwaltung erlangt hatte, begann er seine Arbeiten am 16. Januar 1908.

Dr. Spooners Absicht war es, vor allem die Lage der beiden Tempelchen festzustellen, die nach Hiuen Thsangs Bericht zu beiden Seiten des Tempels selbst liegen sollten. Man wusste durch die Überlieferung, dass das Hauptgebäude mehrere Male durch den Blitz zerstört und dann wieder aufgebaut worden war; aller Wahrscheinlichkeit nach hatten die Tempelchen von geringerer Ausdehnuug der Zerstörung entgehen können, sodass man, wenn man die Ausgrabungen auf ihren Platz richtete, Aussichten hatte, die Zelle zu entdecken, die das Reliquienkästchen enthielt. Aber die Forscher stiessen mit jedem Schritt auf Schwierigkeiten. Erinnern wie uns, dass sie keinen sicheren Anhaltspunkt hatten, der ihnen genau die Entfernung gezeigt hätte, die die beiden kleinen Heiligtümer von einem der Tempel trennen sollte. Die Aufgabe wurde ausserdem noch insofern verwickelter, als es unmöglich war, die Art und Weise zu bestimmen, in der die kleinen Tempel um das Hauptgebäude gruppiert waren. Alle Meinungen gingen von demselben Grundsatz aus, bei so vielen verschiedenen Annahmen müsse man auf gut Glück nachgraben.

Man entschloss sich schliesslich, fünf Gräben von zehn Fuss Breite und 500 Fuss Länge auszuheben. Der mittlere Graben sollte von der Mitte der Südseite des Hügels ausgehen, die anderen vier strahlenförmig nach Süden und Südwesten, unregelmässige Zwischenräume zwischen den kleinen Tempeln lassend. 120 Kulis, in sechs Abteilungen von 20 Mann geteilt, begannen das Werk, und da es sich darum handelte, keine Vorsichtsmassregeln ausser acht zu lassen, wurde eine andere Rotte damit beauftragt, einen kleinen benachbarten Hügel zu durchsuchen, in dem man einige Bruchstücke von Skulpturen aus Gandhara gefunden hatte, einem merkwürdigen Kunststiel, der sich in dem alten Distrikt von Gandhara, dem damaligen Königreich Kanishkas, entwickelt hatte.

Andere Arbeiter zogen einen Graben in einer Entfernung von 70 Fuss von dem Ausgangspunkt der Gräben, während andere den Weg zu entdecken suchten, der, wie man glaubte, nach dem Tempel führte. Diese letztere Rotte erlitt einen vollständigen Misserfolg; die andere dagegen erreichte, nachdem sie einen Graben von acht Fuss Tiefe ausgehoben hatte, die Trümmer einer massiven Steinmauer von acht Fuss Dicke. Von der Tatsache ausgehend, dass sie sich von Westen nach Osten erstreckte, ebenso wie aus ihrer allgemeinen Lage schlossen

die Forscher, die Mauer entdeckt zu haben, auf der das Dach des Tempels ruhen sollte. Aber sie wurden grausam enttäuscht, es war nur der Vorhof eines Heiligtumes ohne jede besondere Bedeutung.

Enttäuscht, aber nicht entmutigt setzen die Archäologen ihre Nachforschungen fort; sie zogen Gräben nach allen Richtungen, indem sie von dem Fundamente des Bauwerkes ausgingen, das sie soeben entdeckt hatten. Jedoch brachte das, mit unaufhörlicher Arbeit verbundene, Werk das gesuchte Gebäude nicht an den Tag, höchstens entdeckte man die Reste einiger Mauern. Der einzige Gegenstand, der allenfalls eine Beziehung zu dem Grabdenkmal haben konnte, war eine Figur aus Ton, die, wie die Gelehrten erklärten, aus dem 8. oder 9. Jahrhundert stammte. Jedoch konnte dieser Fund nicht als Zeichen betrachtet werden, dass die Ausgrabungen sich in dem richtigen Sinne bewegten. Wenn man ein buddhistisches Bauwerk von mehr oder minder grosser Wichtigkeit entdeckt hatte, so folgte daraus nicht, dass es dasjenige von Kanishka sein musste, mehr als jemals stand man unter der Herrschaft der Annahme. Aber Dr. Spooner und seine Gehilfen setzen eifrig ihre Nachgrabungen fort. Der erstere fuhr andererseits fort, zu versichern, dass die massive Mauer, die man soeben aufgedeckt hatte, in einer gewissen Beziehung zu dem kostbaren Tempel stände. Diese Stelle wählten sie daher als Mittelpunkt für ihr weiteres Vorgehen.

Nachdem sie bis zu einer grossen Tiefe geschachtet hatten, fanden sie eine Fortsetzung dieser Mauer, die sich nach Osten erstreckte, während eine andere, eben so massive in einem rechten Winkel nach Süden verlief. Nach ihrem hohen und plumpen Aussehen zu urteilen, konnte sie nicht dazu bestimmt gewesen sein, als Aussenmauer zu dienen und war wahrscheinlich zu dem Zweck erbaut, eine äussere Mauer zu verdecken oder zu sichern. In der Tat deckte man nach einigen Wochen diese zweite Mauer auf; mit Stuck bedeckt und mit Figuren verziert, die sitzende Buddhas darstellten, war sie von so ungeheuerer Ausdehnung, dass sie offenbar einem riesenhaften Bauwerk zum Schmuck gedient haben musste. Die Archäologen konnten sich endlich auf dem richtigen Wege zu befinden glauben und setzten ihre Ausgrabungen unverzüglich fort. Manchmal verloren sie die ungeheuere Mauer fast vollständig aus den Augen, dann stiessen sie weiterhin auf die Reste ihrer Fundamente, aber ohne jemals

eine Ecke zu erreichen. Sie hörten auf, dieser Spur nachzugehen, die sie zu weit von ihrem Ausgangspunkte entfernte, und zogen von Norden her einen Graben, um die erste Mauer wieder zu erreichen. Dieses Mal krönte der Erfolg ihre Bemühungen und sie sahen bald, dass die mit Stuck verzierte Mauer mehrere Wendungen nach Norden und nach Osten hatte machen müssen, um die andere Mauer ohne Schmuck zu erreichen, die sich von Westen nach Osten erstreckte. In der Tat musste sie eine Abzweigung des Haupttempels sein. Die verschiedenen Ausgrabungen liessen einen Schluss auf den Plan des Gebäudes zu; man musste nur noch die letzten Mauern finden. Die Nortwest- und Nordostecken wurden schnell freigelegt, und von diesem Augenblick an war die Aufgabe ziemlich einfach. Am Ende des zweiten Jahres konnte man den Durchmesser des Tempels auf 286 Fuss schätzen; es war das grösste Bauwerk, das jemals in dem alten Hindostan aufgedeckt worden ist.

Hierauf schickten sich die Archäologen an, die Gebeine Buddhas zu suchen, die Kanishka in dem ungeheueren Grabdenkmal bestattet hatte, von dem nur noch die Ruinen standen. Sie begannen damit, einen Graben von 24 Quadratfuss in der Mitte des Platzes auszuheben, den der Tempel hatte inne haben müssen. Mehrere Tage lang gruben die Kulis ohne Erfolg; sie verloren schon jede Hoffnung, als sie unversehens auf die Zelle stiessen, die die heiligen Gebeine enthalten sollte. Man war mehr oder weniger darauf gefasst, ein reich verziertes Kunstwerk zu finden, aber wider aller Erwarten fand man, dass sie sehr plump gebaut war und des Schmuckes gänzlich entbehrte. Das Dach, das, wie man annehmen musste, sie anfangs bedeckt hatte, war zerstört worden, und Erdstücke bedeckten den Boden.

Die Zelle war an der Nord- und Südseite aus glatten Schieferplatten und im Westen aus einer mächtigen Steinplatte gebildet. Von einer vierten Wand war keine Spur übrig, was zu der Vermutung Anlass gab, dass die Zelle von dieser Seite durch das Mauerwerk der benachbarten Mauer verschlossen war. Das Kästchen, das die Reliquien enthielt, war unter einem kleinen Kalkhügel, der auf der Erde lag, verborgen; die Umrisse des Reliquienkastens waren dort vollständig abgedrückt.

Das Reliquienkästchen selbst, das man als den kostbarsten Fund betrachten kann, der jemals in den archeologischen Jahrbüchern verzeichnet worden ist, enthielt nur drei kleine Knochen-

teilchen; es war aus Kristall hergestellt, sechseckig und mass $2^1/_2$ Zoll in der Breite bei einer Höhe von $1^1/_2$ Zoll. Es war in ein Bronzegefäss eingeschlossen, dessen Durchmesser 5 Zoll und dessen Höhe 4 Zoll mass.

Der Deckel war mit drei Figuren aus Metall verziert; die mittlere stellte den sitzenden Buddha dar, und die beiden andern waren die Bilder des Bodhisattawa, der, wie die Überlieferung erzählt, zu der höchsten Weisheit gelangte, aber es vorzog, ein Erdenwesen für das Wohl der Menschheit zu bleiben. Die Verzierungen des Gefässes bestanden in einer Gruppe aus dem sitzenden Buddha und Heiligengestalten, die sich zu ihm neigten. Ihre Häupter waren von einer Strahlenkrone verklärt, man nimmt an, dass sie göttliche Wesen darstellen sollten. Dieser Schmuck schloss mit einer Gruppe von drei grossen Figuren, die den König Kanishka von zweien seiner Höflinge begleitet darstellten. Ein Laubgewinde umgab das Gefäss, das von zwei kleinen Eroten getragen wurde, was wieder einmal den Einfluss beweist, den die griechische Kunst in dieser Zeit über die ganze Welt ausübte. Die Strahlenkronen in der Gruppe des Königs zeigen die Form einer Sonne oder eines Halbmondes. Es ist also leicht möglich, dass sie die Götter der Sonne und des Mondes haben darstellen sollen. Andere Zeichnungen, wie ein Gänseflügel, und ähnliche Dekorationsmotive schmückten die niedrigeren Ränder des Gefässes. Eine Menge Anzeichen bewiesen, dass es durch das Herabfallen der Decke gelitten hatte. Der eingebeulte Deckel, die stellenweise zerbrochene Bronze, die beiden Bodhisattawa und die, Buddhas Haupt schmückende Strahlenkrone, so wie der Boden des Gefässes waren losgelöst.

Man fand ausserdem in derselben Zelle eine Kupfermünze mit dem Bildnis Kanishkas; es war noch ein Beweis, dass man Hand an das berühmte Grabdenkmal des Heiligen gelegt hatte, und dass die, so sorgfältig eingeschlossenen, drei Knöchelchen wirklich die Buddhas waren, die der König Kanishka an dieser Stelle hatte bestatten lassen. Wenn der geringste Zweifel bestanden hätte, würden die auf dem Bronzegefäss eingegrabenen Inschriften genügt haben, um die Richtigkeit des Fundes zu beweisen. Die Schriftzeichen waren vollständig leserlich geblieben, und der Name Kanishka liess sich leicht entziffern. Übrigens beseitigte die Tatsache, dass eine der auf dem Deckel des Gefässes eingegrabenen Figuren als den König Kanishka dar-

stellend bestimmt werden konnte, alle Zweifel. Die Figuren, die die Götter der Sonne und des Mondes darstellten, sind auf verschiedenen von Kanishka geprägten Münzen abgebildet und die Entdeckung einer in der Gegend von Muttra aufgefundenen Statue, die man mit grosser Mühe bestimmte und als die des berühmten Königs erkannte, haben genügt, die letzten Zweifel zu heben. Die Züge dieser Statue stimmten mit denen der Figur des Gefässes überein.

Die Analyse der Zusammensetzung des Gefässes zeigte eine Legierung von Kupfer, Zinn, Blei, Zink und Eisen. Die ganze Arbeit des Ornamentes zeigt den Einfluss der griechischen Kunst und berechtigt zu der Annahme, dass hellenische Künstler den Weg zu den indischen Fürstenhöfen zu finden gewusst haben, und dass die Herrscher sie zu der Ausführung öffentlicher Arbeiten verwandt haben.

Bevor wir schliessen, müssen wir noch hinzufügen, dass die indische Regierung sich bemüht hat, die kostbaren Reliquien Gotama Buddhas den Buddhisten aller Länder anzubieten, und dass sie noch immer von ihnen mit frommer Scheu aufbewahrt und verehrt werden. Aus „Autour de Foyer“.

Neue Bücher.

Bücher über Buddhismus, die im Verlage von Walter Markgraf im Laufe des Jahres 1913 erscheinen werden:

Dahlke, Buddhistische Erzählungen, 2. Aufl. (früher bei Pierson in Dresden, ca. 4.— Mk.)
Dahlke, Kulturbilder aus Ceylon. ca. 3.— Mk.
Dahlke, Pro Buddhismo. ca. 1.— Mk.
Markgraf, Aus Welt und Leid. Gedichte. ca. 2.— Mk.
Nyāṇatiloka, Das Dreier Buch. ca. 8.— Mk.
J. von Ott, Heft 1 der **„Indischen Studien“.** ca. 1.— Mk.
Silācāra, Über das Selbst im Buddhismus. Preis —.40 Mk.
Silācāra, The Majjhima Nikāya. englisch, vol. II. Preis 6.— Mk.

Und diverse andere Werke.

Ausserdem werden von nun ab im genannten Verlage auch andere, unbuddhistische Bücher erscheinen, und zwar im Jahre 1913:

Elsbeth Ebertin, Praktisches Lehrbuch der Graphologie und Charakterbeurteilung, mit ca. 200 Beispielen. (Anfang Juni) 2.— Mk.

dieselbe, Intelligenz und Handschrift. 1.— Mk.

Erich Friedrich, Die Siegfriedtragödie im Nibelungenring. Eine Aufklärung über Wagners Lebensanschauung. (eben erschienen) 2.— Mk.

Dr. Adolph Kohut, Königl. Rat. Heinrich Zeise, der Nestor der deutschen Dichter und Schriftsteller in der Gegenwart. (eben erschienen) 6.—

derselbe, Friedrich der Grosse, Studien und Skizzen. (eben erschienen.) 2.50 Mk.

derselbe, Maximilian der II. von Bayern und der Philosoph Schelling. ca 3.— Mk.

derselbe, Ch. M. Wieland. Preis ca. 3.— Mk. u. a. m.

Geschichte der indischen Literatur von **Dr. M. Winternitz.** II. Band. 1. Hälfte. Die buddhistische Literatur. IV. 288 S. Leipzig, Amelangs Verlag. 7,— Mk.

Der Buddhismus ist eine historische Tatsache. Nach zweieinhalbtausendjähriger Entwicklung und vielfältiger Entfaltung beginnt er nunmehr auch bei uns Fuss zu fassen. Die Geschichte der buddhistischen Literatur von Prof. Winternitz kommt wie gerufen in dem Moment, da an die europäischen Buddhisten die Forderung zur praktischen Lösung des Problems herantritt, wie sich die vermutliche Lehre des Buddha zu der Gestaltung des Buddhismus in seiner Blütezeit verhält. Es wäre offenbar eine Unbilligkeit, mit Neumann die Entwicklung des Buddhismus schlechthin als einen Verfall zu bezeichnen und es sollte zu denken geben, dass nicht die ursprüngliche Buddhalehre, sondern ihre späteren Modifikationen ein Drittel der Menschheit erobert haben.

Die gegenseitige Anerkennung der verschiedenen Richtungen im Buddhismus sollte nicht so sehr auf der Basis der buddhistischen Duldsamkeit, als auf dem Bewusstsein der gemeinsamen Herkunft vom Stamme der Buddhalehre und des gemeinsamen Zieles fundiert sein. Nur der ganz mit Blindheit Geschlagene wird sich dauernd darüber hinwegtäuschen können, dass unser europäischer Buddhismus nicht die ursprüngliche Lehre des Buddha, sondern eine besondere Richtung neben vielen anderen ist.

Nur mit solch' historischer Denkweise, die sich nicht dogmatisch voreingenommen auf eine engbegrenzte Phase der Entwicklung versteift, wird der Buddhist ohne Arg die Schätze aufnehmen, die hier von einem hervorragenden Gelehrten geboten werden, der, wie Rezensent anlässlich eines Vortrages desselben an der Wiener Urania zu bemerken Gelegenheit hatte, in weitem Masse mit der Lehre des Buddha sympathisiert. Vorzüglich hat es der Verfasser verstanden, eine anregende und eingehende Darstellung der wichtigeren Erscheinungen in der so ausgedehnten buddhistischen Literatur zu geben, ohne die minder hervorragenden zu übergehen. Gegen hundert Übersetzungsproben und Inhaltsangaben sind über das Werk verteilt, dessen zwei Drittel auf die Pāliliteratur, eines auf die Sanskritliteratur entfallen. Besonders dieser letzere Teil ist wertvoll, denn seit W. Wassilieffs ausgezeichnetem Werke Buddhismus, Dogmen und Geschichte I., das freilich vornehmlich auf die chinesische und tibetische Literatur gestützt war, ist seit 50 Jahren nichts Gleichartiges erschienen. Bei überwiegender Betrachtung der ästhetischen und religionsgeschichtlichen Seite kam freilich die philosophische Literatur zu kurz. Der Verfasser geht hieran, offenbar abgeschreckt durch die Nüchternheit der buddhistischen Philosophie, mit einigen kurzen Bemerkungen vorüber. Reiche Literaturangaben ermöglichen ein weiteres Studium des unerschöpflichen Gegenstandes.

Im Schlusskapitel befasst sich Prof. Winternitz mit der Frage nach der Abhängigkeit der christlichen Evangelien von der buddhistischen Literatur: er steht ihr sehr skeptisch gegenüber und möchte sie, wenn überhaupt, so nur in ganz beschränktem Masse bejahen. Über den westlichen Buddhismus äussert sich der Verfasser nicht gerade günstig, ohne damit über den Buddhismus im Ganzen den Stab brechen zu wollen. „... Wenig fruchtbar in Bezug auf literarische Schöpfungen hat sich die neubuddhistische Bewegung unserer Tage erwiesen.*) Sie ist (von Übersetzungen abgesehen) über Anthologien, Katechismen und seichte Propagandaschriften [Dahlkes „Buddhismus als Weltanschauung" war ihm offenbar noch nicht bekannt geworden,] kaum hinausgekommen. Aber wenn wir auch in diesem in Europa und Amerika sich ausbreitenden Neubuddhismus nur

*) Bemerkenswert wären höchstens Paul Dahlkes „Buddhistische Erzählungen".

einen der vielen Irrwege sehen können, in die uns das Ringen nach einer neuen Weltanschauung geführt hat, so müssen wir doch die Lebenskraft des Buddhismus und der buddhistischen Literaturwerke bewundern, die immer wieder die Geister der Denker und Dichter aller Völker angeregt haben und noch immer anregen. Und ich hoffe, in den vorausgehenden Kapiteln gezeigt zu haben, dass in der buddhistischen Literatur noch vieles steckt, was wohl verdient, in die europäischen Literaturen übergeführt und zum Gemeingut der Weltliteratur gemacht zu werden." J. v. Ott.

Hertel, Ausgewählte Erzählungen aus Hemacandras Parisistaparvan, Leipzig. Preis 6.50 Mk., ist in den Verlag von Walter Markgraf, Breslau, übergegangen.

Die Reden Gotamos Buddhos. Aus der längeren Sammlung Dighanikāyo des Pali-Kanons. Übersetzt von Karl Eugen Neumann. Zweiter Band. München 1912. Verlag von R. Pieper & Co. 512 Seiten. 25.— Mk.

Die Beschäftigung mit einem neuen Werk von Karl Eugen Neumann bietet stets einen dreifachen Gewinn. Rein äusserlich gewährt schon die Lektüre seiner Übersetzungen einen hohen, ästhetischen Genuss. Wir sagten an früherer Stelle, dass sich Neumann rühmen darf, mit der ganzen Bildung des Jahrhunderts ausgestattet zu sein, und er verwende dieses Rüstzeug in trefflicher Weise dazu, um alle Beziehungen aufzudecken, durch welche die buddhistische Gedankenwelt mit den Ideengängen anderer Propheten und Philosophen der Weltgeschichte verbunden ist. Hier wird vielleicht mancher Anhänger des Buddho ein Fragezeichen einschalten, weil ihm die Schöpfung des indischen Heilkünders als etwas durchaus Einzigartiges erscheint, das mit keiner anderen Theorie und Weltanschauung in Berührung gebracht werden dürfte. Sehen wir aber von diesen kleinen und nach unserm Dafürhalten gegenstandslosen Bedenken ab, so muss man jedenfalls dem genialen Übersetzer Dank dafür wissen, dass er uns in so anmutig gründlicher Weise neben der eigentlichen Wiedergabe der Reden Buddhos noch ein ausgiebiges Privatissimum über die ganze Weltliteratur zu kosten gibt. Geht es in den beiläufigen Bemerkungen hin und wieder nicht ohne pfeilscharfe Polemik ab, nun, umsobesser, dem Leser wird bei allem Ernst dann auch ein Körnchen Spass geboten, was man ja nach

Schopenhauers Wort in dieser verteufelt traurigen Welt niemals unterlassen soll. Es wird also manchen geben, der vielleicht bei den Neumann'schen Übersetzungen zunächst, gleichsam als appetitweckende Vorspeise, die Anmerkungen liest und sich erst nachher in den eigentlichen Text vertieft. Auch hier aber wird gewiss das ästhetische Empfinden vollauf befriedigt, denn Neumann erweist sich wieder und wieder als ein Künstler der Sprache, der, soweit es angeht, die ungeheuren Schwierigkeiten einer solchen Übertragung nicht nur mit innerlicher Wahrhaftigkeit, sondern auch in geschmackvoller Form zu meistern weiss.

Den zweiten Gewinn trägt unsere Erkenntnis davon. Besser vielleicht, als durch irgend welche doktrinäre Katechismen oder dogmatische Ausführungen werden wir an der Hand dieser leichten, oft gleichsam mit dem Gegenstand spielenden Reden und Gegenreden an die Grundwahrheiten des Buddhismus heran geführt. Auch dieser Weg ist immer noch nicht für jedermann geeignet. Es muss schon der ernste Wille zur Erkenntnis und Erlösung sein, wenn man Schritt um Schritt auch diesen Deduktionen folgen will. Denn was für den indischen Geist vielleicht eine gefällige Abendunterhaltung ist, das bedeutet für die Mehrzahl der Europäer schon eine sehr ernsthafte, philosophische Anstrengung! Neumann hat durchaus recht, wenn er in der Vorrede des vorliegenden Werkes zwar die Frage, ob die buddhistische Weltansicht die Möglichkeit einer Nutzanwendung für die Gegenwart gewährt, mit einem kräftigen Ja beantwortet, im übrigen aber eine stark reservierte und aristokratische Haltung einnimmt. Nicht für die Masse ist dieses Edelkraut gewachsen, bis auf Weiteres wird man zufrieden sein müssen, wenn sich „hin und wieder unter den tauben Klötzen der eine Memnon findet". Freilich geht Neumann wohl ein wenig zu weit, wenn er die von ihm übersetzten kanonischen Urkunden als ganz besonders spröde, und darum in praktischer Beziehung wenig verwendbar findet. Wie schon erwähnt, meinen wir umgekehrt, dass gerade hier ein Quell sprudelt, aus dem mancher die Gabe der Lehre noch am liebsten entgegen nehmen und ihren Wert am leichtesten begreifen wird.

Und hiermit kommen wir zu dem dritten Punkt, zu dem ethischen Nutzen, den jeder verspüren wird, der sich in diese vom Geist höchster Moral erfüllten Erwägungen und Dar-

legungen vertieft, Hier strahlt jede Zeile jenen Geist wahrer Einkehr, Ruhe und Befriedigung aus, jenen Geist höchster Liebe und Freundlichkeit, jene Abkehr von allem Flüchtigen, Niedrigen, Schmutzigen, wie sie eben die besondere Atmosphäre buddhistischen Denkens und Fühlens vorstellt!

Von einer Schilderung des Inhalts sehen wir ab; er ist zu reichhaltig, als dass er sich in den Rahmen einer gewöhnlichen Rezension einfügen liesse. Mag jeder, der am Buddhismus und jeder der überhaupt an Indiens Geschichte und Kultur (die vorliegenden Reden bilden auch in dieser Beziehung eine wahre Fundgrube) interessiert ist, selbst zu dem prachtvollen Werk greifen, das übrigens, wie zum Schluss ausdrücklich bemerkt sein mag, von seiten des Verlages auch äusserlich in höchst geschmackvoller Weise ausgestattet ist! —

Dr. Felix Kuh.

Aus dem Reiche des Buddha. Von **Paul Dahlke**. Sieben Erzählungen. Breslau 1913. Verlag von Walter Markgraf. 203 Seiten. Preis 3.— M.

Paul Dahlke, der uns vor kurzem das gedankenreiche Werk über den „Buddhismus als Weltanschauung“ geschenkt hat, erscheint mit dem vorliegenden Büchlein in der Rolle des unterhaltsamen Novellendichters, einer Rolle, die er übrigens bekanntlich auch schon früher mit Geschick und Anstand gespielt hat. Gewiss bleibt auch hier der Buddhismus, wie schon der Titel sagt, das tonangebende Element, und es ist im besten Sinne des Wortes „Tendenz-Literatur“, die uns geboten wird. Zugleich aber hat Dahlke den Beweis geliefert, dass sich eine philosphisch-ethische Tendenz sehr wohl auch mit den strengsten Forderungen kunstgerechter Darstellung vereinigen lässt. Jede einzelne Novelle aus diesem kleinen Siebengestirn stellt ein abgerundetes, anschauliches Kunstwerk dar, das wir mit wirklicher, innerlicher Befriedigung, mit lebhaftem Interesse und sogar oft mit starker Spannung geniessen. An manchen Stellen werden wir an die besten Legenden der christlichen Kirche erinnert, anderswo ist wiederum vollkommen der Ton einer modernen Erzählung gewahrt. Der Geist des Ganzen aber lässt deutlich erkennen, dass eben der Buddhismus keinesweg jene fürchterlich ernste, griesgrämige Weltanschauung bedeutet, als die er wohl hin und wieder verschrieen wird, im Gegenteil lacht uns aus diesen gewiss durchaus budd-

histischen Erzählungen eine heitere, gelassene Ruhe, fast möchte man sagen, eine Behaglichkeit und Abgeklärtheit entgegen, wie sie sonst nirgends, auf dem Boden keiner anderen Religion und Weltanschauung, gewachsen ist! Auch dieser „Dahlke", der Ernstes und Heiteres so trefflich zu vereinen weiss, mag also erfreuend und belehrend seinen Weg in alle Häuser finden, in denen der moderne Sensations- und Kino-Geist noch ein Plätzchen für die Sehnsucht nach höherer und edlerer Beschäftigung und Unterhaltungslektüre übrig gelassen hat! — Q.

Der indische Gedanke. Von **Rudolf Kassner.** Leipzig 1913. Insel-Verlag. 48 Seiten. Geh. 2.50 Mk. in Leinen 3.50 Mk.

Der Verfasser gehört zu den wenigen Europäern die sich ernsthaft bemüht haben, unter der Schale des „Wunderlandes" Indien den tiefen philosophischen Kern heraus zu finden. Er hat ein gedankenreiches, gutes Buch geschrieben, das innerhalb eines engen Rahmens Satz für Satz wichtige und fruchtbringende Anregungen gewährt. Die Abhandlung geht aus von einer Betrachtuung des Karma-Gedankens, der Seelenwanderung und endet mit einer Definition des „Heiligen", der „ohne Liebe liebt, ohne Treue treu ist, ohne Dankbarkeit dankbar, ohne Gerechtigkeit gerecht und böse ohne Bosheit". Das Geheimnis der indischen Dialektik ist, wie Kassner sagt, dass sie ohne Nullpunkt operiert. Die Anwendung des Nullpunktes ist anthropomorphische Anschauung, die ohne den Nullpunkt die Anschauung des Heiligen. Die andern, nicht heiligen Menschen haben ihn irgendwie in sich, den toten Punkt, d. h. einen Punkt, von dem aus sie die ganze Welt zu erfassen und zn bewältigen streben. Nach griechischer Auffassung ist der Mensch das Mass der Dinge, aber der indische Gedanke negiert diese Idee. Der Mensch ist für sie keineswegs das Mass der Dinge, vielmehr wird der Mensch, das Individuum, überhaupt das Objekt vollkommen vernichtet. Recht feinsinnige Bemerkungen findet von hier aus Kassner über die indische Kunst, über ihr Verhältnis im Griechentum, über die Auffassung des Lebens als Opfer („soviel ein Mensch zu opfern vermag, so tief ist er") und eben über den Begriff des Heiligen. An dieser Stelle dürfte, wie sich von selbst versteht, der Verfasser am Tiefsten in die indische Gedankenwelt eingedrungen sein.

Man erkennt hier die ganze Schwierigkeit, auf die jeder Versuch, die indische Denkweise nach Europa zu übertragen, stossen muss. Der „Heilige" ist stets gegen die Kultur und den Begriff. Für ihn gibt es keinen anderen Besitz als das Sein selbst; er ist der einzige Mensch, der sich selber nicht wiederlegen kann, der von Grund aus nicht begreift, dass etwa der Frieden nur durch den Krieg erhalten werde; er ist der wahre Bringer des ewigen Friedens, er, der den Tod nicht schaut!

Nicht überall ist es Kassner gelungen, für seine Gedankengänge die nötige Klarheit des Ausdruckes zu finden, vielleicht hätte er bei grösserer Ausführlichkeit den Vorteil besserer Verständlichkeit gewonnen. Nicht überall wird man auch vollkommen mit ihm übereinstimmen, aber jedenfalls lässt sich sagen, dass dieses kleine Büchlein als ein sehr ernsthafter Versuch zur Lösung der schwierigsten Probleme innerhalb der indischen Gedankenwelt anerkannt werden muss! —

Ernst Lorenz.

Bhagavadgita, des Erhabenen Sang. Übersetzt von **Leopold von Schroeder.** Verlag Eugen Diederichs, Jena. Preis Mk. 2.—.

Als ersten Band der Sammlung „Stimmen der Völker" lässt der bekannte Verlag die Bhagavadgita erscheinen, deren Herausgebung der Wiener Indologe L. von Schroeder besorgt hat. Über die Bhagavadgita als Kunstwerk ist an dieser Stelle schon so viel gesagt worden, dass es sich erübrigt, über diese neue Ausgabe bereits gesagtes zu wiederholen. Schroeder hat eine poetische Übersetzung geliefert, die sich recht gut liest und die ihr Teil dazu beitragen wird, indisches Denken den Westländern bekannt zu machen. Der Verlag hat das Buch schön ausgestattet. L. R.

Jatakam. Bas Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas. Bd. 4. aus dem Pali zum ersten Male vollständig ins Deutsche übersetzt von Dr. Julius Dutoit. Verlag Radelli & Hille; Leipzig. 20.— Mk. Besprechungen siehe in Heft 3/4. Seite 189.

J. von Ott, Das Satipatthana Suttam, die Rede des Gotamo Buddho über die Grundlagen des Eingedenkseins. (Majjhma Nikāya Nr. 10.) Veröffentlichungen der deutschen Pāli-Gesellschaft Nr. 8. Preis 1.— Mk. (Das ganze Suttam befindet sich auch in Heft 9/10 der buddhistischen Welt.)

Silacara, Buddhismus und Alkohol. Preis —.40 Mk.

Mitteilung des Herausgebers.

„Indien und die buddhistische Welt“ stellt mit diesem Heft ihr Erscheinen gänzlich ein, worauf ich die Abonnenten aufmerksam mache. Gleichzeitig teile ich mit, dass ich den Vorsitz der deutschen Pali-Gesellschaft niedergelegt habe.

Geplant ist die Herausgebung einer Heftserie: „Indische Studien“ und einer, auf weiterer Basis stehenden „Gesellschaft für indische Kultur“.

Breslau, im Mai 1913. Walter Markgraf.



Für Redaktion und Verlag verantwortlich: Walter Markgraf, Breslau 8. Druck von Arno Bachmann, Baalsdorf-Leipzig.